

Jean-Paul Sartre y la “Ética existencial”

Diego Fernando Morales Hoyos

Facultad de Bellas Artes y Humanidades, Universidad Tecnológica de Pereira

Maestría en Filosofía

Magíster José Camilo Ríos Gaviria

11 de septiembre de 2020

*“... no tengáis miedo,
ya que mis males ningún mortal,
sino yo, puede arrostrarlos.”*

(Sófocles, Edipo Rey, 1415,

Gredos, Madrid, 2000)

Agradecimientos

Primero, al profesor José Camilo Ríos Gaviria por su puntual, comprometida y responsable ayuda para poder darle un claro desarrollo al presente trabajo monográfico. Sus serias observaciones siempre las tomé de buen recibo. Un gran tutor académico.

Segundo, agradezco a mi espacio bibliotecario aquí en mí casa. Rincón contemplativo que me brindó largas y agobiantes noches de lectura y escritura. Gaston Bachelard en su *poética del espacio* la tenía muy clara. Honestamente viví y recreé en sus momentos poéticos en mi pequeño espacio de estanterías literarias.

Tercero, de forma irónica agradezco a mi tío Darío Hoyos por su constante matoneo en replicarme que “no debería de estudiar filosofía... me iba a volver ateo y me iba a morir de hambre”. Estas profanas palabras da crédito y corrobora una vez más una sentencia filosófica del mismo Hegel, parafraseo: para el sentido común la filosofía es el mundo al revés.

Índice General

| | |
|---|----|
| <u>Agradecimientos</u> | 1 |
| <u>Resumen</u> | 4 |
| <u>Introducción</u> | 5 |
| <u>Capítulo I</u> | 7 |
| <u>Capítulo II</u> | 30 |
| <u>Capítulo III</u> | 43 |
| <u>Conclusión</u> | 54 |
| <u>Referencias</u> | 57 |
| <u>Bibliografía Anotada</u> | 58 |

Resumen

El sentido de la presente producción textual estriba en mostrar una posible “ética existencial” en la obra filosófica de Sartre. El armazón argumental estará justificado racionalmente por el amparo de lecturas conceptuales de la filosofía existencialista del autor. De este modo, el texto afirmará lo siguiente: la “ética existencial” se da en el instante en que se desarrollan las cuestiones ontológicas que veremos a lo largo del suscrito texto. La mirada, la vergüenza, la responsabilidad y el compromiso a partir de los modos-de-ser y las formas-de-actuar que se dan desde el *ser-en-sí* hasta el reconocimiento del *ser-para-otro*, hacen manifiesto el juego dialéctico de las decisiones-elecciones-acciones en el plano de la libertad subjetiva hasta el límite en la libertad del Otro (la inter-subjetiva). Este contexto existencial es lo que se tendrá como tesis Jean-Paul Sartre y la “ética existencial”. A partir de este derrotero, la intención del mismo es proponer una nueva lectura sobre vincular las categorías ética y política en el ámbito existencial desde la filosofía sartreana. Por tanto, demos inicio a dilucidar esta problemática.

Palabras Claves: libertad, ser-en-sí, ser-para-sí, ser-para-otro, responsabilidad, mirada, vergüenza, compromiso y ética.

Introducción

Sabiendo del gran trabajo investigativo que dejó Sartre para repensar en una filosofía del siglo XX, bajo la lupa de la fenomenología existencial, y que como consecuencia no logró dejar por completa su obra en relación con los asuntos éticos y otros tópicos concernientes a la libertad, la responsabilidad y la existencia humana con sus avatares, ¿no será muy peregrino mostrar que muy posiblemente interpretando logremos dar unos indicios de completitud a dicha obra propiamente analizado desde la ética? ¿Es prudente hablar de una “ética existencial” en la obra filosófica de Sartre? El trabajo es un poco osado, lo sé. Esto obedece a que muchos conocidos me asaltaban con ciertas preocupaciones que a la final generaban una duda cartesiana. Lo interesante de este punto fue que hice un traslado de pasar de una duda cartesiana a una duda existencial, comprometida a la vida humana. Analizando ciertas situaciones a la luz de ciertas lecturas de la gran estantería de dicho autor, me propuse a inferir conceptos que muy probablemente para el fenomenólogo en cuestión quizás nunca expresó.

Hablar de “ética existencial” en la obra filosófica de Sartre es hablar de una ontología de la facticidad de las relaciones humanas en el mundo. Es hablar de una ética de la responsabilidad en donde desde la fenomenología existencial logramos vislumbrar relaciones sociales, que bajo la óptica tradicional de la ética institucional se queda corta e insuficiente. Esta ética en el plano existencial y ontológico no pretende efectuar una taxonomía axiológica; no pretende soberanamente indicar o señalar qué es lo correcto o incorrecto; qué es lo justo o injusto. De ninguna manera sea ese el propósito. Simple y llanamente es realizar una descripción fenomenológica de las acciones humanas desde la perspectiva existencial.

En virtud de ello, me fue necesario tejer de forma creativa unas conceptualizaciones que pudiesen amarrar el sentido y la intención de la problemática citada. En este sentido, toda “ética existencial” se da en el momento en que se despliegan las cuestiones ontológicas que veremos a lo largo de este texto. La mirada, la vergüenza, la responsabilidad y el compromiso a partir de los modos-de-ser y

las formas-de-actuar que se dan desde el *ser-en-sí* hasta el reconocimiento del *ser-para-otro*, hacen patente el juego dialéctico de las decisiones-elecciones-acciones en el plano de la libertad subjetiva hasta el límite en la libertad del Otro (la inter-subjetiva). Este escenario existencial es lo que muy atrevidamente denomino “ética existencial” y que, por ese elementos muy probablemente Sartre no lo haya hecho explícito a lo largo de su obra inconclusa.

Por lo tanto, daremos comienzo a desarrollar este trabajo monográfico en donde su ideario temático está distribuido de la siguiente manera:

Capítulo I: como inicio textual se hablará de la libertad situada.

Capítulo II: como desarrollo y parte central del mismo se planteará las cuestiones ontológicas.

Capítulo III: la “ética existencial” como fundamento ontológico entre el Otro y yo.

La Libertad Situacionada

“Soy un ser de tal naturaleza, que mi ser se encuentra en duda para sí mismo” (Sartre, 2006, p. 190).

El Vil Juego Dramático de la Conciencia Des-graciada¹

En este apartado tendremos en cuenta las descripciones fenomenológicas que trae consigo la libertad humana, en relación con una “heterotopía”, en la cual la conciencia se ve expuesta a afrontar debidamente por su situación posicional de los parajes que comprenden el plexo del mundo, es decir, aquellos lugares que son en cuanto puede ser de otra manera para la conciencia que tenga su libertad en una situación de presentidad. A esto lo llamaré juego semántico del paraje: un lugar que tiene un sentido susceptible de tener otro. Por consiguiente, el derrotero temático versará en demostrar que la libertad, explanada en las situaciones posicionales, hace que el *ser-para-sí* logre re-crear lo que “debe hacer” y pretende hacer en el mundo. Es decir, la libertad relacionada desde una “heterotopía”, en donde es el sujeto el que decide qué hacer o no, con respecto a un lugar o sitio.

Todo ser ético es ante todo un ser que es consciente de su eticidad². Sus actuaciones y su existir o modos de acción se determinan en ese “estado de arrojo” a que se ve enfrentada y asaltada a la conciencia, pues en gran medida y para que se pueda pensar en una “ética existencial”, la conciencia, que es la ‘certeza en relación con algo’, se ve puesta hacia el exterior, vive su propio éxtasis vital, nunca se auto-percibe, pues es un abismo sin fondo, sólo se llena y se contiene en su propia función afectiva, que siente el mundo como emocionante. Esta fue la gran tesis a la llegó Sartre en su ensayo *Esbozo de una teoría de las emociones*. En este sentido, la realidad humana, como bien lo establece autor, es el drama que un individuo afronta ante las posibilidades que implican vivir en el mundo, pero esas posibilidades derivan a su vez de un acto de comprensión, como bien lo hace ver Heidegger. El *ser-para-*

¹ No es la conciencia desgraciada o desventurada de Hegel, sino que aquí se da un sentido estricto a lo que significa radicalmente la palabra compuesta des-graciada (no es la negación de la gracia, sino una ruptura en la cual no entra en gracia, susceptible de entrarla. El sentido del desprendimiento moral.

² Entiéndase aquí no el concepto en sentido hegeliano, sino en cuanto a la forma-de-actuar que tiene un individuo en relación con el mundo o con Otro. Asimismo, posiblemente, en relación con la “cultura”.

sí que es la plena subjetividad de una moral individual la cual aplica a un modo-de-ser que tiene una persona, se ve manifiesta en el ser de la presentidad situacional, respectiva del 'hay', es decir toda conciencia es conciencia de algo en su situación. En otras palabras, el ser-para-sí que es pura temporalidad y facticidad, puesto que en él hay una significativa aceptación de ésta última, sabe bien su pasado pero sabe aún más que su presente determina el rumbo de sus elecciones, de sus acciones y de sus posibles. Pero, ¿de qué trata aquel drama que enfrenta estas dos regiones del ser que plantea el autor, a saber: *ser-para-sí* y *ser-en-sí*?

Según Sartre, en la realidad humana podemos distinguir dos niveles del ser muy distintos, el propiamente humano y libre, y la parte común con los seres no humanos, la dimensión de cosa u objeto, la "existencia" ya hecha. A esta última la llama el autor "*la facticidad del para-sí*" y tiene cuatro aspectos principales:

1. El hombre es cosa, en primer lugar, por su cuerpo; es un cuerpo entre los demás cuerpos.
2. El hombre es facticidad por su pasado: el pasado es la parte de nosotros que ya está hecha, terminada, y, como tal, que no podemos modificar; en tanto que busco realizar una meta hago mi propio ser, soy sujeto, pero en la medida en que tengo una historia, una biografía, ya soy, tengo rasgos con los que debo contar, que me pueden definir, soy un objeto, pero no cualquier objeto.
3. El hombre es cosa también por su situación. La circunstancia concreta que nos toca vivir puede limitar nuestras posibilidades de escoger, precisamente la libertad aparece como un enfrentamiento con la situación, como el afán de dejarla de lado, de superarla.
4. Finalmente, y en el límite, la muerte nos convierte definitivamente en una cosa, en algo ya fijo, establecido; y la muerte es algo gratuito pero inevitable, está fuera de mis posibilidades, está más allá de mi subjetividad. Con ella culmina el absurdo de la existencia: "Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos".

El *ser-para-sí* es el ser de las personas, es el individuo en tanto que subjetividad, en tanto que dotada de conciencia y libertad. El *ser-en-sí* es el ser de las cosas, de los objetos, de las realidades no humanas.

Sartre hace una presentación abstracta del *ser-en-sí*, presentación que recuerda al ser de Parménides: “El ser es. El ser es en-sí. El ser es lo que es”. Con la afirmación “el ser es”, Sartre quiere señalar que el ser es positividad, realidad, actualidad; en el ser no está presente la nada, ni la diferenciación, ni el movimiento, simplemente es. Por ser compacto, denso, homogéneo, no incluye en su interior duplicidad alguna. Sartre rechaza las nociones tradicionales de acto y potencia, apariencia y realidad; la nada no está presente en el ser, es un atributo que nosotros introducimos en la realidad.

El drama cuasi-dialéctico que se presenta en la contienda del *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*, es que por más que queramos constituir en una unidad estas dos regiones del ser, no podemos nunca llegar a hacerlo, pero sí en la modalidad de ser uno en relación con otro, esto significa pasar de ser una conciencia a ser una cosa objetivizada por la mirada calculadora del Otro.

Es menester aclarar que denomino drama cuasi-dialéctico al resquebrajamiento que tiene la conciencia al oscilar entre lo que es ella para sí misma y lo que no es ella en cuanto es en sí misma. En otras palabras, no hay posibilidad de hablar de dialéctica cuando el ser se ve inmiscuido en el tránsito de estas dos regiones del ser, pues no es plausible y es falaz pretender aducir que en el *ser-en-sí* esté la superación subliminal de la conciencia, pues no la hay y, muchos menos, en la tercera región, el *ser-para-otro*. Y veo preeminente adelantarme explicativamente con la siguiente tesis: el ser humano nunca encuentra dicha superación dialéctica en las regiones del ser, sólo son intentos fallidos por pretender esa ambición, ni siquiera las cuestiones ontológicas, que más adelante hablaré de ellas, no conciben sublimación alguna. Sólo es posible en el imposible de evadir aquella facticidad del para-sí del “*ser-para-la-muerte*”, es decir, la muerte concreta la superación de la dialéctica del ser, pues entra en el vil juego

del morir lo que vive, deshacer lo que se hace o se vino haciendo, para sí “ser” ante la mirada del Otro un cuerpo en descomposición vigilado por una lápida. El mismo Sartre lo acotó en su brillante texto autobiográfico *Las Palabras* e, incluso, podría uno pensar que sería la cultura, que en líneas anteriores se hizo mención a través de una nota de pie de página, la que podría ser la superación de las regiones del ser, sin embargo, el mismo Sartre refuta esa tentativa “esperanza”. Dejemos que sea él mismo el que lo diga:

La cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre: el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo le ofrece su imagen este espejo crítico. Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis, pero no curarnos de nosotros mismos. (Sartre, 2005, P.214)

En efecto y ya para terminar este pequeño prólogo, Sartre mismo refuerza lo aducido anteriormente con otro aspecto. Observemos un poco:

Más adelante expuse alegremente que el hombre es imposible; imposible también yo, que difería de los otros sólo por el mandato de manifestar esta imposibilidad que, como consecuencia, se transfiguraba, se volvía mi más íntima posibilidad, el objeto de mi misión, el trampolín de mi gloria. Era el prisionero de estas evidencias pero no las veía: veía el mundo a través de ellas. Engañado hasta los huesos y confundido, escribía alegremente sobre nuestra desgraciada condición. Era dogmático y dudaba de todo, excepto de ser el elegido de la duda: restablecía con una mano lo que destruía con la otra y tenía a la inquietud por la garantía de mi seguridad: ser feliz. (Sartre, 2005, P.212)

La conciencia del hombre es una conciencia trágica, vive un drama por el hecho de que él no está solo en el mundo. Él sabe bien que es una pieza en relación con otra para armar el rompecabezas de lo que llaman sociedad. Esto se debe mencionar o abordar más bien desde la teoría de los conjuntos prácticos de Sartre, en el sentido de que no son simplemente relaciones funcionales entre piezas de un

engranaje, sino que lo social supone formas de relación intersubjetiva. Su modo-de-ser y su forma-de-actuar se desgarran por las acciones morales y éticas de los otros. Por eso no hay dialéctica en el plexo de las regiones del ser, pues si bien soy consciente de mi subjetividad a la hora de tomar decisiones y elecciones, éstas pueden retenerse y generar una cosidad objetiva en lo que alguna vez fui un ser-para-sí. Pero el drama no queda ahí, pues en ese *statu quo* de cosa para el Otro, puedo bien redoblar mi subjetividad, de ahí la contienda que yo tengo constantemente con mi “prójimo”, como bien lo establece Sartre en *el Ser y la Nada*. En efecto, no hay “ley de negación de la negación”, sino más bien una ley de negación, de afirmación y de re-afirmación y de negación, como una especie de cadena en donde se retroalimenta constantemente. Por consiguiente, yo denomino esto como una cuasi-dialéctica, en donde A) tesis, B) antítesis y C) otra tesis que se oponga a otra antítesis, y así hasta llegar en una lucha de libertades existenciales, sin síntesis posible.

En este orden de ideas, es tiempo de dejar sentada la reflexión central de este apartado. ¿Por qué hay un juego dramático en la conciencia desgraciada?

Sartre considera el surgir espontáneo de la conciencia no cognitiva o cogito prerreflexivo como sujeto. Sin ningún condicionamiento, sin ninguna naturaleza o esencia capaz de determinarla. La conciencia como acontecimiento absoluto es una necesidad de hecho injustificable que nos remite al mundo, es pura intencionalidad. El ideal de la libertad abstracta para Sartre es el de una conciencia exenta de toda determinación. El hombre es libertad porque es libre de toda determinación gracias a la estructura precognitiva de la conciencia. La libertad es una condición, una peculiaridad ontológica del para sí. El *ser-para-sí* es ante todo libertad, en donde la persona paga una condena a cadena perpetua del hermoso orgullo de ser libre y así viviendo por el mundo, y dibujando acciones que se expulsan por el querer hacer algo. Esta región del ser, que es pura subjetividad plena, hace presencia en el mundo por su libertad posicionada en dos planos, que bien podemos en un imaginario colectivo, hacer la explicación de muchos más planos. Esto traduce cuando el *ser-para-sí* encuentra, desafortunadamente, en su

camino de la travesía del existir otra conciencia que a futuro le revelará muchos secretos o, mejor, incomodará e in-estabilizará su libertad. En este sentido, nos encontramos con el vil juego de la conciencia desgraciada, pues un *ser-para-sí* al perder su libertad por la mirada calculadora del Otro, donde éste otro lo subsume hasta convertirlo en una cosa, tendrá el desafío de volver a conquistar dicha libertad. Notemos que en esta comedia de relaciones subjetivas yo lucho en cuanto el Otro lucha, y así se ve manifiesto el juego de pérdida o de recuperación de la libertad.

Las relaciones con los Otros son de dos tipos: aquellas por las cuales el Para-Sí intenta asimilarse la libertad del Otro, reconociendo su alteridad, y que se expresará a través de la conducta amorosa, el lenguaje y el masoquismo. Y aquella otra en la que, tras el fracaso de la conducta anterior, el individuo vuelve su mirada hacia el Otro intentando, desde su propia libertad, afrontar la libertad del Otro. Con ello surge el conflicto de dos libertades y éste se tipifica en las conductas de indiferencia, deseo, odio y sadismo.

En virtud de ello, el *ser-para-sí* hace lo posible de ser dueño de su libertad y, por ende, de sus decisiones y elecciones. Su subjetividad le permite hacer que su conciencia se pro-yecte ante el mundo. Así, el individuo entra en gracia en querer lo que hace, pues éticamente esto sería la felicidad para Sartre: “Felicidad no es hacer lo que uno quiere, sino querer lo que uno hace” (Sartre, 1981, p. 117). Es clara la brecha que hay entre el hacer y el querer, pues en el querer está en antesala el deseo y por esto, antes de mis acciones, yo las decido y antes de ésta las elijo, todo movido por el deseo del querer hacer algo. Esto es un gran indicio de pensar en una “ética existencial”, pues toda acción moral se da a partir de un deseo del querer que el *ser-para-sí* en su libertad decida y elija. No obstante, reprimir este presupuesto para el *ser-para-sí* sería despojarlo de su emporio ético: la libertad. ¿Cómo se da este caso? Para dar respuesta a esto, es menester aclarar que hay dos connotaciones que brotan de este problema y que, a su vez, muestran simpatía a la hora de relacionar una conciencia con otra. La clave está en

estudiar y observar el comportamiento del *ser-en-sí* en relación con la moral individual. Observemos, pues, cómo se da esta situación que, entre otras cosas, hay mucho de fenomenología.

El ser del *cogito pre-reflexivo* al estar en ese estado de arrojo ante el mundo sin haberlo pedido, se muestra anclado a la pre-ocupación, pues al estar en el escenario mundano se le introdujo el lenguaje, un nombre, una tradición, es decir, un pasado que hace en él una cosa más en estado de sobra en el mundo, hace que el ser del individuo se transfigure en un en-sí propiamente por el Otro. Este en-sí del individuo fruto del Otro y de la facticidad es para Sartre el ser en estado de sobra (*de trop*). De tal manera, el ser que el hombre puede experimentar de esta forma es el ser-en-sí, es el objeto o la cosidad en plena expansión. El *ser-en-sí* tiene un solo rasgo positivo, según el autor: *la identidad consigo mismo*. “El ser-en-sí” es lo que es, es lleno, macizo. “El ser-en-sí”, diría el autor:

Es una inmanencia que no se puede realizar, una afirmación que no se puede afirmar, una actividad que no se puede obrar, porque el ser-en-sí está lleno de sí mismo. (Sartre, 2006, p. 65)

Así las cosas, el ser-en-sí es absoluta gratuidad y contingencia. Por esta razón, la conciencia entra a jugarse en un drama en donde o bien es cosa o es subjetividad. En este sentido, si es cosa no hay determinaciones morales y éticas, es impensable que la cosa entre a jugar en un modo-de-ser y una forma-de-actuar; no hay, por lo dicho, decisiones, elecciones ni acciones. Se pasaría por el mundo en un navío en donde no juega a ser lo que no es. Y precisamente jugar a ser lo que no es, es propiamente entablarse y arriesgarse a existir ante sus decisiones y elecciones. En efecto, el hombre, vomitado al mundo, tiene conciencia. Al inquirirse el hombre y al inquirir al mundo pone una elongación, una presencia en el seno de la soledad maciza y opaca del en-sí; se abre una fisura y aparece la nada, aspecto que trataremos más adelante. Diría el autor: “El para-sí es el ser que se determina por sí mismo a existir en cuanto que no puede coincidir consigo mismo” (Sartre, 2006, p. 157). Esto connota que es intrínsecamente contradictorio: “El para-sí no es lo que es y es lo que no es” (Sartre, 2006, p. 185). Y a

esta sentencia existencialista, yo la adjudico como indicio para el primer argumento que sostendrá el planteamiento de la “ética existencial”.

Por otra parte, si bien es claro que el **ser-para-sí** se expone en el mundo al riesgo de ser una cosa, lo simpático es que precisamente la tensión es, si llegado el caso de no ser un “prójimo” y más bien la cosidad estática, aquél, esa subjetividad, hará el esfuerzo de jugarse en esa lucha a muerte por ser lo que es en cuanto no es en relación con lo que se hará, es decir, ser un ser para sí. Sin embargo, a mi juicio, y lo confirmaremos cuando observemos un poco una cuestión ontológica muy relevante para nuestro estudio, y es precisamente la vergüenza, debido a que pienso que cuando el cogito pre-reflexivo se vuelca a ser una cosa más en el mundo y pierde su solvencia trascendental de tomar decisiones y elecciones vitales, redobla más su subjetividad, puesto que hay, si se es consciente, un “estado de culpa” cuando antes fui una cosa, luego una subjetividad, para después ser nuevamente una cosa más, esto deja mucho qué pensar aquella moral individual que se juega ante su existencia en el mundo. Por consiguiente, dejo que el mismo Sartre (2006) culmine este primer apartado: “El hombre es por naturaleza conciencia desgraciada, sin superación posible de su estado de desventura” (p. 225).

El Otro Como la Imposibilidad que Posibilita el Que-Hacer Ético

“El pecado original es mi aparición en un mundo donde está el otro” (Sartre, 1981, p. 186), diría Sartre refiriéndose a su tan aclamada y odiada frase “el infierno son los otros”. Pues bien, en este apartado haremos un desarrollo de las ideas claves que el autor establece para argumentar la relación que tiene una conciencia con otra y cómo la libertad se la juega en esta situación binaria. En este sentido, la intención del mismo es exponer la relación que tiene el drama del *ser-para-otro*, y cómo la libertad encuentra su primera encrucijada fallida. Por tanto, demos inicio a dilucidar este planteamiento que, de entrada, es menester resaltar que este aspecto ya se vino apreciando en el apartado textual I.

Lo siguiente es un relato que escribo gracias a la inspiración que me generó las grandes obras literarias de Jean-Paul Sartre:

Un hombre al despertar de su profundo sueño debido a un golpe con la superficie terrestre, se percató que vino a parar en una extensión de plexos de parajes, en donde él mismo se hallaba en una inquietante angustia de no saber a dónde ir o a dónde dirigirse. Por su incertidumbre mundana de cómo vino a parar a este valle embaucador, pues él nunca pidió que lo arrojaran ahí, desea caminar por los senderos de su existir. Decide y elige inquirir qué sendero será el que lo lleve a algún lugar. Sabe muy bien y es consciente que puede mover cosas en el mundo, puede abrir y cerrar puertas e, incluso, caminar por donde quiera. En ese momento este hombre se percata que tiene un poder soberano en actuar por sí mismo y encontrarse con algún por-venir de aquel mundo ignoto para él. Cada vez que camina como andariego por el infinito plexo de parajes que, a primera vista no tiene sentido, él mismo se da cuenta que puede donarles un sentido acorde a su deseo, pues no sabe de quién es hijo. Logra recorrer por muchas horas varios senderos que por la neblina no alcanza a visualizar la forma y el fondo de los parajes. Llegando el ocaso de un día más bien lúgubre, una angustia devastadora lo embarga, pues siente él que lleva un peso de responsabilidad de trazar una ruta de su existir, un proyecto de su vida. Ahí sí como diría el filósofo del Ser y la Nada: “los hombres somos proyectos de nosotros mismos, y eso asusta.” Para el contexto de la narrativa de este hombre, es muy cierto, debido a que ya notamos que siente aspereza de lo que hace y cada vez se vuelve más viscosa la posibilidad mundana y de su toma de decisiones y elecciones, ya que no sabe a dónde ir, pero paradójicamente tiene la posibilidad de hacerlo.

Un buen día como los anteriores, pero con un matiz distinto, de forma colosal este hombre asume su pasado, enfrenta su presente y vive para un “futuro”, es decir, acepta la condena de su libertad y de su facticidad. Él se regocija en ella como la única que lo acompaña y que le permite efectuar el engranaje de su deseo-decisión-elección-acción. Así las cosas, re-crea constantemente lo que vive y lo que observa.

Una tarde, llega a una oficina abandonada de uno de los tantos senderos que lo avasallaban. Él exangüe de su trajín, decide arrojar al piso un televisor viejo de una mesa y elige propiamente hacerlo.

Con sus manos y una fuerza fuera de lo común arroja el televisor al piso, y luego se reposa en aquella mesa, 'como si fuese una "cama" '. Él tranquilo duerme, pues sabe que nadie le va a decir nada. Él aparenta estar solo. Las horas pasaron y de repente escucha pasos por el pasillo cerca del sitio donde estaba tomando la siesta. El hombre andariego con fortaleza se dirige a la proximidad de aquellos pasos, abre la puerta de la vieja oficina y se encuentra con otro hombre que, precisamente, es el dueño de la vieja y ruin oficina. Por lo pronto, dos conciencias por primera vez, se ven enfrentadas. Dos deseos se desean en preguntar ¿quién es usted? ¿Qué está pasando?

El dueño de la oficina decide torturar al andariego por haber cometido dos delitos: entrar a una propiedad privada y ocasionar daños físicos a sus bienes, el televisor viejo. El andariego en su tortura se percató que no era tan libre como pensaba, puesto que había otra libertad acechando y que a menudo infracciona silenciosamente la decisiones y elecciones de la otra libertad. Dos libertades que se limitaban y que chocaban fuertemente, permitieron mostrar que la esencia de las relaciones humanas es el conflicto. Uno vive o se hace precisamente del adelanto que hace el Otro. Por consiguiente, el *ser-para-otro* será la gran barrera imposibilitará el que-hacer ético.

Con la anterior ficción, se ambienta un poco el gran problema ontológico que trae el Otro en relación con uno mismo. En esta dramatización se pone en juego la libertad, ella es la que permite que el hombre luche y hasta hace que muera por preservarla. La libertad del hombre es gratuita y absoluta, pues aunque se pierda, llega un momento en volver a restituirla. A primera vista se podría pensar que la libertad sería una maldición, pues es preferible que Otros sean libres y actúen por nosotros, pero si fuese así hasta en el límite del no hacer nada, hay libertad.

Según Sartre, cada hombre debe inventar su camino. Independientemente del camino que sea, éste es libre de inventárselo. El juego semántico de los parajes, denominación que yo introduzco en este trabajo, hace inteligible esa postura sartreana. Lo alcanzamos a detallar con la anterior ficción cuando el andariego sabiendo que aquella mesa estaba "ocupada" por un objeto llamado televisor, él libremente

decide y elije arrojarlo al piso, ya que para él dejó de ser una mesa, para ser una cama donde pudiese dormir un buen rato. El dilema es cuando el Otro lo asalta y sanciona su acometido, pues para la otra libertad no es una cama, sino una mesa. Muchos ejemplos pudiera compartir bajo en esta lógica, pero llegará el momento de precisarlos a su debido tiempo.

No se sabe aún si el Otro es un verdugo, o en verdad es un protector. La cuestión es que a pesar de ese panorama desolador brota del mármol de toda moral y ética los modos-de-ser y las formas-de-actuar. Es decir, concibiendo esa situación absolutamente dada, para bien o para mal (conceptos que no hubiese querido consignarlos) se gesta el germen de la “ética existencial”, es decir, cuando la realidad humana es propiamente responsable y libremente de sus actuaciones, de su modo-de-ser y su forma-de-actuar. En otras palabras: cuando es responsable en un compromiso ontológico consigo mismo. Por esta razón, creo menester considerar un trabajo que el mismo Sartre establece en el Ser y la Nada, a saber: la dialéctica de la cosificación.

Con esa expresión el autor quiere dar a entender la forma inevitablemente conflictiva de relacionarse las personas. El trato con los demás es siempre un conflicto entre libertades, un enfrentamiento en el que se tiende a cosificar a los demás y evitar ser cosificado por ellos. En líneas más arriba lo habíamos acotado, Sartre lo pronuncia de esta manera: “el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (Sartre, 2006, p.495).

Ya se ha mencionado que la categoría humana fundamental es la libertad, por algo el título de este primer capítulo y, por esa razón, es una libertad que no es etérea, sino que siempre está en una geografía fáctica de la realidad humana, es decir una libertad en situación posicional. Lo que nos hace personas es nuestra solvencia y necesidad para edificarnos a nosotros mismos en función de nuestros pro-yectos. Esta dimensión es también lo que nos hace sujetos, no meras cosas. Las cosas no tienen subjetividad, ni voluntad, ni metas, ni están abiertas al futuro, las personas sí. Pero el hombre necesita del Otro para su propia realización y para el reconocimiento de sí mismo; no es posible la vida humana

solitaria. En este punto, se plantea una cuestión fundamental: ¿es posible tratar al otro como a un sujeto, como un ser que tiene sus propios pro-yectos, como un ser libre? La respuesta de Sartre es pesimista: no. Invariablemente, en la relación con los demás o bien el otro nos tratará como meras cosas o bien nosotros lo trataremos a él; yo intento esclavizar al otro y el otro intenta esclavizarme a mí. El asunto es que cuando una subjetividad libre es sometida por otra, la primera padece lo que a mi juicio sería el desprecio, ya que precisamente se desprecia a alguien cuando se mira como una cosa. No obstante, es menester aclarar que no es solamente esta pretensión de dominación, sino que indefectiblemente, jamás logro “trascender” la mera corporeidad del otro para llegar a percibir plenamente su dimensión para –sí.

El conflicto de las libertades puede tomar muchas formas, pero se desenvuelve en dos actitudes principales, aspectos que Sartre establece en la tercera parte, del capítulo tres del Ser y la Nada: o bien uno se esfuerza en reducir y circunscribir al Otro al estado de objeto para afirmarse como libertad, o bien uno asume su ser objeto, se convierte libremente en cosa delante de otro para captar su libertad, para reconocerle como sujeto; lo sería también para convertirse en objeto fascinante capaz de atrapar la libertad del otro, como en la seducción.

De ese modo, precisemos con más detalle las tres actitudes hacia mi prójimo, aspecto que ya en líneas más arriba se trató.

Primera actitud hacia el prójimo: Intento de relacionarse con el otro reconociendo en él su libertad, su subjetividad: conduce inevitablemente a tratarnos a nosotros mismos como objetos, como seres no libres. Las tres expresiones de esta actitud son el amor, el lenguaje (entendido como toda forma de expresión, no sólo como palabra articulada) y el masoquismo. Pero las tres fracasan, pues aunque consiguen el reconocimiento del otro en su poder, en su subjetividad y libertad, anulan nuestra libertad y subjetividad, hecho que siempre despertará nuestra rebelión pues jamás podemos prescindir de nuestra libertad. (Yo me objetivizo ante el Otro).

Segunda actitud hacia el prójimo: Intento de afirmar la propia libertad, la propia subjetividad: lleva a tratar al otro como objeto, como esclavo de nuestra subjetividad. Fracasa porque el otro nunca puede renunciar a su libertad. Sartre describe las conductas de indiferencia, deseo, (particularmente deseo sexual), y sadismo, como ejemplos de esta actitud.

Explicemos un poco mejor este asunto que, entre otras cosas, es relevante para la tesis que se está desarrollando.

Si la mirada del Otro³ me reduce a mí a un objeto, yo puedo tratar o bien de absorber la libertad del Otro dejándole a la vez intacto, o bien de reducir al Otro a un objeto. El primer pro-yecto puede observarse en el amor, que expresa un deseo de “poseer una libertad como libertad” (Sartre, 2006, p. 367), mientras que el segundo puede observarse en la indiferencia, en el deseo sexual y, en forma extrema radical y bellaca, en el sadismo. Pero ambos pro-yectos, según el autor, están condenados al fracaso, son meros actos fallidos. La causal de esta consideración se debe a que yo no puedo absorber la libertad de otra persona dejando a ésta intacta; él o ella me elude siempre, pues el otro yo trasciende necesariamente al mío, y la mirada que me reduce a objetividad renace siempre. En este sentido, Sartre interrelaciona este pro-yecto con unos modos desviados, como el masoquismo, de tratar de hacerse por decirlo así, con la libertad del Otro. Y el problema es que los hay. Permítaseme hacer una pequeña digresión en relación con esta idea, pues veo menester hacerlo: En Colombia es común identificar casos de masoquismo, cuando precisamente el empleado de la cafetería “se deja llevar” por el patrón o dueño del negocio. Es decir, el empleado se reduce en el modo en que el empleador ordena. Esto es muy delicado, pues el primero vive al ritmo vital de su *ser-para-otro*. El empleado por un momento desconoce su libertad, pues está arraigado en la libertad del Otro. Por esta razón, es masoquista ya que asume la infracción de la libertad del Otro, como cuando un barco se deja llevar por el velo al ritmo del viento. En cuanto a la reducción del Otro a un objeto, parece que pueda lograrse completamente

³ Concepto que trataremos más adelante y que, entre cosas, es una cuestión ontológica que ayudará a aducir el problema de la “ética existencial”.

mediante la destrucción, matándole; pero esto equivale a una frustración, pues es fracasar en el proyecto de reducir al sujeto como tal a la condición de objeto. Mientras haya otro para-sí, la reducción total es imposible; y si se le lleva a cabo del todo ya no hay un para-sí.

La preocupación de Sartre por el análisis existencial de fenómenos como el masoquismo y el sadismo producen naturalmente la impresión de que considera que el amor está condenado al fracaso, a la frustración, y de que no está dispuesto a reconocer que sea posible la genuina comunión entre personas, la conciencia del “nosotros”. No obstante, no pretende negar que se dé, en efecto, algo así como una experiencia del “nosotros”. Por ejemplo, durante una representación teatral o en un partido de fútbol se da o puede darse lo que Sartre llama una conciencia no tética del nosotros. Es decir, aunque cada conciencia está absorta en el objeto (el espectáculo), los espectadores de un partido de final de copa, pongamos por caso, son ciertamente co-espectadores, por más que no estén reflexionando en el “nosotros” como sujeto colectivo. La conciencia no tética del nosotros se manifiesta muy a las claras cuando estallan espontáneamente los aplausos masivos y el vocerío.

En contraste, al nivel de la conciencia reflexiva insiste Sartre en que el Nos-sujeto surge en la confrontación con los Otros. Considérese, por ejemplo, la situación de una clase oprimida. Se experimenta o puede llegar a experimentarse como un Nos-objeto para los opresores, como un objeto de la mirada de un Ellos. Si después la clase oprimida adquiere conciencia de sí como clase revolucionaria, surge el Nos-sujeto, que vuelve las tornas contra los opresores transformándolos en un objeto. Puede, por consiguiente, darse perfectamente bien una conciencia-del-“nosotros” en la que un grupo se enfrenta a otro.

Pero, ¿qué ocurre con la humanidad como un todo? Según el autor, como era de esperarse, la “raza humana” en su conjunto no puede hacerse consciente de sí como un Nos-objeto si no se postula la existencia de un ser que sea el sujeto de un mirar que abarque a todos los miembros de la “raza”. La

humanidad sólo se convierte en un Nos-objeto en la supuesta presencia del ser que mira sin poder nunca ser mirado. “Así que el concepto límite de la humanidad (como totalidad de los Nos-objeto) y el concepto límite de Dios se implican mutuamente y son correlativos” (Sartre, 2006, p. 495).

En cuanto a la experiencia de un Nos-sujeto universal, insiste Sartre en que es algo que sólo puede efectuarse psicológica o subjetivamente en una conciencia singular. Cabe ciertamente concebir el ideal de un Nos-sujeto que representa a la humanidad entera, pero este ideal lo concibe o una conciencia individual o bien una pluralidad de conciencias que permanecen separadas. El que se constituya realmente una totalidad inter-subjetiva autoconsciente, no es más que un sueño. Por esta razón, Sartre concluye, por tanto, que la “esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mit-sein*, sino el conflicto: *Konflikt*”⁴ (Sartre, 2006, p. 562). Al para-sí le es imposible escapar de este dilema básico: o hacer del Otro un objeto, o dejar que el Otro le objetive a él mismo. Y como ninguno de estos proyectos es efectivamente realizable, no parece que pueda sostener que el ser y la Nada proporcione un fundamento prometedor a concepciones como la teoría de Teilhard de Chardin de una conciencia hiperpersonal.

Por consiguiente, el Otro, dibujado como aquel oso depredador y acechador homicida, logra limitar la libertad del prójimo en la situación de la imposibilidad que posibilita el que-hacer ético, pues en gran medida los dos actúan a partir de sus modos-de-ser y sus formas-de-actuar, valga la redundancia, por tratar de formar fisuras en la grieta del conflicto de las relaciones humanas. Ya el lector se preguntará por qué aún subsisten las guerras entre naciones, pues no sólo se le adjudica a cuestiones económicas y políticas, sino que el mármol de este problema es esencialmente ontológico en las relaciones humanas, es decir, en la “ética existencial” del para-sí en no dejar que el *ser-para-otro* se lo

⁴ Según Sartre, el *Mit-sein* heideggeriano (el ser-con) es una experiencia psicológica que no revela una relación ontológica básica entre conciencias. Para el autor del Ser y la Nada no sería un *Mit-sein*, sino un *conflit*, pues éste último ya no revela un ser-con sino un ser-en... en relación con otro ser (ser-para-otro).

devore en su libertad cautivadora: “El prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades en tanto que vivo esa muerte como oculta en medio del mundo” (Sartre, 2006, p. 370).

La Realidad Humana y su Heterotopía de sus Posibles

Bien diría Sartre (1981) que “ser libre no es querer hacer lo que se quiere, sino querer hacer lo que se puede” (p. 120). Pues bien, en este último apartado se pretende describir los vínculos que traen consigo la libertad y la facticidad, y así presentar el primer argumento sobre la posible “ética existencial”. Alcanzaremos a observar de forma constante el concepto de heterotopía en este apartado, lo cual no es gratuito puesto que la intención del mismo es presentar mi primer argumento del problema central que ya sabemos bien de qué se trata. Por lo tanto, dilucidemos este presupuesto.

En el segundo punto del primer capítulo de la cuarta Parte de *El ser y la nada*, Sartre aborda un problema fundamental dentro de su pensamiento: la situación. Como su título lo indica (*“Libertad y facticidad: la situación”*), Sartre intentará comprender el entrelazamiento de la libertad y de la facticidad en la existencia concreta del hombre. Efectivamente, la situación aparecerá configurada por ambos elementos, que, en algunas filosofías se presentan como excluyentes el uno con respecto al otro. Desde esta perspectiva, esta parte de la obra tendrá como apartados: A) Mi sitio, B) Mi pasado, C) Mis entornos, D) Mi prójimo, E) Mi muerte.

En las siguientes páginas, nos dedicaremos a exponer brevemente, el apartado A, en el cual Sartre piensa al sitio concreto del para-sí a partir del mencionado entrelazamiento entre libertad y facticidad, estableciéndolo como el centro absoluto de toda espacialidad.

Sartre señala que *mi sitio* es el lugar que hábito, es decir, que *mi sitio* hace referencia a “mi país, con su suelo, su clima, sus riquezas, su configuración hidrográfica y orográfica” (Sartre, 2006, p. 665), al mismo tiempo que es el orden en el cual el mundo se me revela, el centro de referencia mediante el cual las cosas aparecen. *Mi sitio*, en este sentido, es el polo de referencia que posibilita que la pared esté detrás de la estufa, que la puerta se encuentre a la izquierda de la televisión, entre otras cosas. *La*

Náusea, a partir de descripciones fenomenológicas, revela el descubrimiento de las cosas que están inmersas en la semántica de la espacialidad, como a su vez también revela la desintegración semántica de la espacialidad y del mundo.

Sartre afirma que sería imposible que yo no sea en un sitio. La existencia es ser-en-el-mundo, ser en un sitio. En otras palabras, ser-en-el-mundo es ser un lugar, en un paraje. Precisamente, el para-sí es conciencia intencional, entregada, expectorada al mundo, lo que significa que, en su dimensión más genuina, es conciencia tética de los objetos del mundo. Por otro lado, como ya mencionamos, *mi sitio* es lo que impone un orden en el mundo. Soy yo, existiendo en un sitio, la razón de este orden. El espacio emerge en el ser-del-mundo por medio del para-sí.

El espacio geométrico, es decir, la pura reciprocidad de las relaciones espaciales, es una pura nada, según hemos visto. El único asiento concreto que pueda descubrirse es la extensión absoluta, o sea, justamente, aquel que se define por mi sitio considerado como centro, y para el cual las distancias se cuentan absolutamente desde el objeto hasta mí, sin reciprocidad. Y la única extensión absoluta es la que se despliega a partir de un lugar que soy absolutamente. Ningún otro punto podría elegirse como centro absoluto de referencia, sin ser arrastrado al momento a la relatividad universal. (Sartre, 2006, p. 667)

Para Sartre el centro absoluto a partir del cual se despliega la extensión es *mi sitio*, el cual soy yo en cuanto no-lo-soy, precisamente porque el para-sí nunca es él mismo. Yo soy el sitio que *existo*; es decir, soy yo el centro de referencia ante el cual los objetos se presentan. Al igual que Husserl y Heidegger, Sartre negará que el espacio geométrico exista por sí mismo. La instancia original de toda extensión me tiene a mí como centro. Basta con recordar que estamos hablando en términos de existencia, es decir, estar afuera en el mundo, pero no significa que “afuera” “exista” una extensión que por sí misma subsiste, para nada. Es precisamente que lo de “afuera” está en el sitio donde el sujeto lo

descubre. Por alguna razón Heidegger lo manifestó: “sólo hay mundo donde hay lenguaje” (Heidegger, 2010, p. 63).

Por otro parte, Sartre señala que *mi sitio* en tanto lugar que habito actualmente, si bien puede ser fruto de mi libertad, me revela también la contingencia genuina de mi existencia. En efecto, yo me encuentro en un lugar determinado y encontrarme aquí es obra de mi libertad. Yo me dirigí a este lugar desde otro lugar por medio de una elección libre. Sin embargo, la cadena causal retrospectiva me lleva hacia un lugar original que yo no elegí y que me revela la facticidad de mi existencia: el lugar de mi nacimiento. Así, nacer, es, entre otras características, tomar su sitio, o más bien, de acuerdo con lo que acabamos de decir, recibirlo. Y esto es evidente, si somos consecuentes con lo que establece Sartre, puesto que el pasado remite a sitios o parajes determinados absolutamente otro que hace que el para-sí lo acepte y viva su presente en otro sitio. Notamos ya a grandes rasgos la importancia del concepto de heterotopía en las libertades humanas, pues hay muchos sitios y lugares distintos que se le manifiestan al para-sí y revela así mismo su libertad de elegirlos y recrearlos, de ahí lo que denomino el juego semántico del paraje, pues el pasado (como un éxtasis temporal, según Sartre) remite a sitios y hace que el hombre juegue, se proyecte a ser con lo que hicieron de él.

Sartre observa que esta ambigüedad, da origen a dos tendencias contrarias: la que afirma al libre albedrío y la que niega el libre albedrío. La primera considera a *mi sitio* como un absoluto fruto de mi libertad. La segunda, por el contrario, concibe *mi sitio* como un elemento más que me determina externamente, y sobre el que no tengo ningún poder de decisión. En este sentido, los adversarios de mi libertad sostienen que “(...) mi sitio está demasiado profundamente vinculado con las demás condiciones de mi existencia (régimen alimentario, clima, etc.) para no contribuir a hacer de mí lo que soy” (Sartre, 2006, p. 667).

Sartre piensa que la resolución del problema tratado en estos términos es imposible ya que este se encuentra mal planteado. No se trata de optar por libertad o por facticidad, sino de comprender la

relación entre ambos términos. El sitio se constituye a partir del advenimiento del para-sí, al mismo tiempo que el para-sí recibe de manera genuina su sitio.

De hecho, si queremos plantear la cuestión como es debido, conviene partir de esta antinomia: la realidad humana recibe originalmente su lugar en medio de las cosas; la realidad humana es aquello por lo cual algo como un sitio viene a las cosas. Sin realidad humana, no habría ni espacio ni sitio; y, sin embargo, esta realidad humana por la cual viene a las cosas su asiento, recibe su sitio entre esas mismas cosas sin ser en modo alguno dueña de ello. A decir verdad; no hay en esto misterio alguno; pero la descripción debe partir de la antinomia, y nos mostrará la exacta relación entre libertad y facticidad. (Sartre, 2006, p. 666)

Sartre señala que *mi sitio* es, ante todo, una relación con las cosas. Por lo tanto, si yo solo me limitase a existirlo dicha relación no podría establecerse. En efecto, si sólo *existiera* mi sitio no podría relacionarme con los objetos, ni mucho menos conocerlos. *Mi sitio* sólo me revelaría una parte del objeto. En el caso de que solo lo existiera, no podría ni conocer al objeto como tal, ni podría venir al mundo el aspecto originario de mi sitio. “Si me limito a existir mi sitio, no puedo estar al mismo tiempo en otra parte para establecer esta relación fundamental; no puedo tener una comprensión oscura del objeto con respecto al cual se define mi sitio” (Sartre, 2006, p.665).

Por tanto, es necesario que este

Ahí (que soy yo mismo) pueda no ser mi “ahí” al mismo tiempo que ese “ahí” que no es mi “ahí” pueda ser mi “ahí” (...) La relación unívoca que define a mi sitio se anuncia, en efecto, como relación entre algo que soy y algo que no soy. (Sartre, 2006, p. 667)

En ese sentido, Sartre sostiene que debo estar en condiciones de realizar dos operaciones: 1) escapar de lo que soy y nihilizarlo. 2) escapar por negación interna, a los “estos” en-medio-del-mundo que no soy y por las que me hago anunciar lo que soy. Con respecto a lo primero, se trata de la posibilidad de dejar de ser lo que soy. Precisamente, el *para-sí* no es, no tiene ser, se encuentra siempre

“estallando” hacia afuera. El para-sí se trasciende constantemente a sí mismo nihilizándose; sólo así puede advenir *mi sitio* como tal. “Soy, como ser ahí, aquel contra el cual alguien viene corriendo, aquel que tiene todavía una hora que escalar antes de estar en la cima de la montaña, etc.” (Sartre, 2006, p.670). La relación con las cosas no se establece originalmente desde una instancia de contemplación, sino desde la acción. La acción implica un estar fuera del *para-sí*, a partir del cual éste se niega y supera.

En lo concerniente al segundo punto, Sartre se refiere a que la negación que realizo de mí mismo conlleva a una huida y negación de la forma en que se me presentan las cosas. Quedó establecido que yo soy razón del orden en el cual las cosas aparecen, la negación de mí mismo es también la negación de dicho orden. Por lo tanto, *mi sitio* adquiere su significado a partir de la negación que hago de mí mismo, a partir del fin que pro-yecto en mi acción.

Así, mi libertad viene a conferirme mi sitio y a definirlo como tal, situándome; sólo porque mi estructura ontológica consiste en no ser lo que soy y ser lo que no soy, puedo estar limitado a este ser-ahí que soy. (Sartre, 2006, p. 672)

Para Sartre, es el futuro pro-yectado el que le confiere significado a mi posición en el mundo.

Para Sartre *mi sitio* encuentra su semántica en vistas de un fin. De acuerdo a este fin, *mi sitio* será vivido como un auxiliar o un impedimento. Estoy cerca o lejos de la estufa que deseo encender, estoy cerca o lejos de la Universidad a la que tengo que entrar dentro de media hora. El fin que pro-yecto dota de significación *mi sitio*; esto significa que el espacio se configura a partir de dicho fin. En este sentido, Sartre advierte que es el no-ser lo que hace comprensible mi posición actual. Si bien es claro, el mismo autor efectúa una descripción brillante de la secuencialidad ontológica del pro-yecto, a saber: motivo-intención-acto-fin.⁵

Así, pues, sólo a la luz del no-ser y del futuro puede ser comprendido actualmente mi posición: ser ahí es no tener más que dar un paso para alcanzar la tetera; poder mojar la pluma en el

⁵ Véase en la cuarta parte del capítulo I, apartado I del *ser y la Nada*. Pág. 595-596

tintero con sólo extender el brazo; deber volver la espalda a la ventana si quiero leer sin fatigarme la vista; tener que montar la bicicleta y soportar durante dos horas las fatigas de una siesta tórrida si quiero ver a mi amigo Pedro; tomar el tren y pasarme la noche sin dormir si quiero ver a Anny. (Sartre, 2006, p. 669)

La mención de Sartre al no-ser no hace sino enmarcarse en la tesis sobre la acción planteada al comienzo de aquella cuarta parte de *El ser y la nada*. Allí Sartre define a la acción como una negación del mundo tal como éste se muestra, es decir, cuando el *para-sí* realiza una acción que niega el orden vigente del mundo. Dicha negación se lleva a cabo a partir de un retiro de la conciencia del ser al no-ser. “Esto significa que, desde la concepción de la acción, la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno del que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el terreno del no-ser” (Sartre, 2006, p. 669).

El no-ser es aquello que opongo al ser y que termino por elegir. El mundo es de una manera determinada, noto una carencia en él e imagino un mundo en el cual esa carencia es anulada. Este mundo sin la carencia no es más que un ideal. Sin embargo, cuando actúo lo que hago es negar el mundo que “es” en pos de lo que “no es”. Así como cuando si uno tiene como cargo laboral la mecanografía, decide libremente un bello día en sobra no volver a la oficina de trabajo. Ejemplos hay muchos: el caso de Gabriel García Márquez, que dejó la carrera de Derecho por ser literato; o Fernando Vallejo abandonó sus estudios de biología para ser escritor. Se nota la decisión-elección libre por actuar negando un sitio establecido, en aras de develar lo que no-es.

Así las cosas, a partir de la acción se desarrolla, entonces, una nihilización de *mí sitio* presente. El no-ser del fin define *mi sitio*. “Mi sitio, antes que la libertad haya circunscripto mi asiento como una falta de determinada especie, “no es”, propiamente hablando, absolutamente nada, puesto que la propia extensión a partir de la cual todo sitio se comprende no existe” (Sartre, 2006, p. 671).

La extensión espacial aparece entonces constituida por mi libertad. Sartre señala que, en este sentido, la distancia con los objetos nunca deja de ser captada a la luz de las significaciones y simbolizaciones que mi fin proyecta sobre ellas. La ubicación del río, la distancia al mar, la altura de las montañas aparecen siempre en relación a dicho fin. Incluso, Sartre dice que, no sólo la extensión espacial se presenta de esta manera, sino también la temporal.

Al contrario, si huyo de un grupo de hombres o de la opinión pública, mi sitio está definido por el tiempo que esa gente necesitará para descubrirme en el fondo del villorrio en que me he refugiado, para llegar a este villorrio, etc. (Sartre, 2006, p. 670)

Por otra parte, con respecto al problema de las antinomias dichas señaladas en líneas anteriores, se trata de un juego doble, porque así como *mi sitio* sólo “es” en tanto mi libertad se proyecta sobre él, mi libertad, sólo es tal, en tanto, se proyecta sobre la facticidad de mi sitio. Mi libertad se realiza sobre la facticidad, y, en esta, se me revela como débil, impotente, etc. *Mi sitio*, en cuanto revelación de mi facticidad, es aquello desde donde realizo la libre elección de cambiar de posición. “Cambiar” es “cambiar de”. “El sitio aparece a partir de los cambios que proyecto, pero cambiar implica, justamente, algo de-cambiar, que es justamente mi sitio. Así, la libertad es aprehensión de mi facticidad” (Sartre, 2006, p. 670).

Por consiguiente, en Sartre *mi sitio* aparece como el centro de referencia para la constitución del orden en que las cosas aparecen. Es el absoluto a partir del cual emerge la extensión espacial. De esta forma, Sartre continúa con la tradición fenomenológica de rechazar la originalidad de la comprensión geométrica del espacio. Por otra parte, *mi sitio* revela la contingencia autóctona de mi existencia ya que me remite siempre a un lugar de nacimiento. Esto hace que señale la facticidad sobre la que surge mi existencia, existencia de la cual no soy yo su fundamento.

No obstante, no se debe deducir de ello que mi libertad sea anulada. Si bien *existo* mi sitio, también lo supero, lo niego. Mi *ahí* actual debe poder no ser mi *ahí*. Yo soy mi sitio, y al ser el para-sí

nihilización de sí mismo, es también nihilización de su sitio. *Mi sitio* es fundamentalmente relación con las cosas. Dicha relación es siempre superada por la proyección de un fin. De ahí que a determinado modo-de-ser determino un modo-de-actuar, en relación con el querer de decisión-elección-acción.

Para Sartre, la forma genuina de la relación con las cosas no es la contemplación sino la acción. Sartre comprende la acción como negación del mundo y opción elección del no-ser. Por lo tanto, es mi libertad la que ilumina la facticidad y la que dota de significación a *mi sitio*. Al mismo tiempo, la libertad sólo se da en el terreno de la facticidad, ya que, como lo establecí, todo cambio implica algo que cambiar. Si bien sólo *existo* en un sitio en la medida en que mi libertad proyecta una nihilización de mi facticidad, la libertad sólo es posible en dicha facticidad. La libertad, pues, no es una libertad abstracta, sino que, por el contrario, se trata de una libertad concreta que opera sobre lo dado, es decir, de su heterotopía de sus posibles. Se trata de una libertad humana que sólo puede ser posible sobre la facticidad de la contingencia original. Una libertad que le apuesta al juego semántico del paraje, pues bien mi sitio o mi paraje puede recobrar un sentido en el modo de la hermenéutica ontológica que el para-sí determina. En este orden de ideas, yo llamaría a este planteamiento la ontología del juego semántico del paraje, esto equivale a una hermenéutica de la facticidad, en donde la realidad humana reinventa lo dado y destruye lo establecido, para sí dar establecimiento a algo nuevo. He ahí el primer argumento que sostendrá la tesis de la supuesta “ética existencial” en la obra sartriana.

Las Cuestiones Ontológicas

“Quien es auténtico, asume la responsabilidad por ser lo que es y se reconoce libre de ser lo que es”
(Sartre, 2006, 747).

En el capítulo I quedamos enterados de las grandes implicaciones que tiene la libertad a la hora de enfrentarse al mundo. Una libertad situacionada es una libertad condenada al juego semántico del paraje. Bajo ese presupuesto el hombre es libre de actuar por muy arriesgado que sea el situarse en el mundo y los estragos que pueda generar la pesarosa y sorprendente presencia del Otro. De este modo, si pensamos en una supuesta “ética existencial” bajo la óptica de la libertad situacionada expuesta en el capítulo anterior, quedamos todavía insuficientes para admitir u otorgar el beneficio de la duda a ese propósito. De manera que a continuación expondré el centro argumentativo donde gira esta problemática y que en líneas más arriba ya se había anunciado, a saber: **las cuestiones ontológicas**.

Este capítulo II tiene como sentido exponer con detalle qué son las cuestiones ontológicas y qué implicaciones tiene a la hora de pensar en una ética en el terreno existencial. Su intención es propiamente reforzar el argumento de pensar en una “ética existencial” en la obra filosófica de Sartre, y desde luego, precisar que gracias a la obra literaria del filósofo en cuestión se pudo sospechar en plantear esta pretensión referente a la reconsideración de conceptos claves para la misma.

Dichas cuestiones ontológicas versan en esclarecer por qué en la obra inconclusa de Sartre pueda haber un proyecto hacia una moral existencialista. ¿Es justo adjudicar en Sartre una “ética existencialista”? Leamos atentamente.

Primera Cuestión Ontológica: La Mirada

La idea de que el infierno existe, y que está encarnado en “la mirada del otro”, constituye uno de los pilares que atraviesa el clásico de Jean-Paul Sartre *A puerta cerrada*, obra existencialista escrita por el filósofo francés en 1944. Una obra de teatro que disfruté mucho cuando la leí por primera vez y que en la actualidad la releo. De tal manera que es a través de la mirada del otro que el sujeto se resignifica,

confirma su propia existencia y construye su identidad. Pero, a su vez, también es en donde encuentra los límites a su posibilidad de instituirse y desplegarse. ¿Existimos porque nos miran? ¿Hasta qué punto nos transforma la mirada del otro?

¿Cuál es entonces la condena? ¿Qué es entonces el infierno? una respuesta posible es la que brinda Sartre en *A puerta cerrada*: cuando no hay posibilidad de amor, de empatía, de solidaridad, "*el infierno son los otros*". Lo que tienen estos personajes es que están tan concentrados en sí mismos que nunca pueden tener una real relación empática con el Otro y, por eso, están en el infierno. En un contexto de crisis ambiental, humanitaria y política en todo el mundo, no hay salida y estamos en el infierno si las relaciones entre los seres humanos están viciadas de egoísmo y de una falta de participación afectiva. En una época donde el mandato es el éxito personal y el individualismo, se plantea una cuestión fundamental: ¿cómo salir del infierno que es el Otro y es uno mismo, si somos en esa relación? Somos un vínculo, estamos ligados. Es imposible salir del infierno si no tomamos conciencia de lo que nosotros afectamos a los otros y de lo que los otros nos afectan. Es imposible salvarse solo. Nótese cierta aporía en esta idea, pero fundamentalmente es así. El mismo Sartre lo admite: "La esencia de las relaciones humanas es el conflicto". El Otro limita mi libertad, de ahí el conflicto, pero aun así es necesario, pues el reconocimiento se da en la lucha problemática existencialmente con mi prójimo. Ya Hegel fue muy claro en ese aspecto.

GARCIN. La estatua... (La caricia) ¡Pues bien! Este es el momento. La estatua está ahí, la contemplo y comprendo que estoy en el infierno. Os digo que todo estaba previsto. Habían previsto que me quedaría delante de esta chimenea, oprimiendo el bronce con la mano, con todas esas miradas sobre mí. Todas esas miradas que me devoran... (Se vuelve bruscamente.) ¡Ah! ¿No sois más que dos? Os creía mucho más numerosos. (Ríe) Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros. (Sartre, 1981, p. 186)

La experiencia de la mirada, ontológicamente, abre las puertas al escenario genuinamente ético. Había dejado claro que Sartre concibe dos modalidades de la existencia del prójimo. En el apartado anterior, trabajamos cuáles son las aporías a las que nos arrojan las concepciones objetivizantes del prójimo. Ahora, restaría que analicemos la posibilidad de experimentar al Otro en su modalidad subjetiva que, de acuerdo a Sartre, es la forma originaria en la que lo experimentó. La clave para entender cabalmente la propuesta sartreana es recordar que la vía cognoscitiva nos entrega la existencia del prójimo como meramente conjetural. Por ende, no habrá, en Sartre, pleno conocimiento del prójimo, a menos que sea en su dimensión de prójimo-objeto, la cual siempre es posible. La forma originaria de experimentar al Otro, ya no sólo meramente probable sino cierto, será en tanto el Otro se me revela como prójimo-sujeto y, por ende, este prójimo-sujeto no será conocido sino experimentado por el *para-sí* mismo en tanto toma nota de su *ser-para-otro* a través de la posibilidad permanente de ser visto por un Otro. ¿Qué significa, entonces, que yo experimento que hay un prójimo-sujeto a través de mi *ser-para-otro*? Para poder responder a esta pregunta fundamental, deberemos pasar revista de dos fenómenos interdependientes: la vergüenza y propiamente la mirada. Es menester aclarar que en cuanto a la vergüenza dedicaremos un apartado propiamente debido a que esta experiencia obedece a otra cuestión ontológica. Ahora bien, el método de análisis fenomenológico de carácter existencial que emprende Sartre en *El ser y la Nada* se basa, en gran medida, en el análisis de ciertas actitudes y conductas del existente humano y la ulterior reconducción de las mismas a sus “condiciones de posibilidad” que, en última instancia, revelarán, ante la mirada analítica, las estructuras pre-reflexivas de la conciencia de ese existente humano.

Analicemos, entonces, el fenómeno de la mirada. Para el autor, sostiene que la conexión con el prójimo va a estar dada por la posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. Bajo esta noción subyace el principio de que sólo puedo ser objeto para un sujeto. Por ende, mi ser objeto debe ser revelado necesariamente a un prójimo que sea sujeto y que no pueda, al mismo tiempo, ser objeto.

¿Qué implica, para mí, ser vista? En el transcurso de una actividad irreflexiva, por ejemplo, dice Sartre, mirar a través de la cerradura de una puerta, tal actividad no es, por mí, conocida sino experimentada. Si de repente experimento la mirada de Otro, se producirá cierta modificación estructural en mí que es pasible de ser captada por mi conciencia pre-reflexiva: el advenimiento de un ego. No obstante, ese ego, en tanto es vivenciado por mi conciencia pre-reflexiva, no será por mí conocido sino experimentado a través de la vergüenza. Lo que me revela, en consecuencia, la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada, es la posibilidad de sentir vergüenza. La mirada del Otro me despoja de mi ropaje y me pone al desnudo ante la mirada del Otro. Es, en efecto, una experiencia que desgarrar lo que soy en la modalidad del no serlo, y me ubica ante una situación de “culpa” del ser mirado con ojos próximos de cosificación.

En virtud de lo anterior, exhorto al lector a compartir un sobrio planteamiento que surge gracias al ejercicio de interpretar el recurso metodológico de la fenomenología entorno a la mirada. Observemos un poco.

Es peculiar en la fenomenología existencial realizar detalladamente descripciones de las acciones humanas en el mundo. Analizar la facticidad del *para-sí* presupone revisar muy esencialmente aspectos que a simple vista puede escaparse. El ojo humano más allá de corresponder a un órgano del sentido de visualizar, remite fenomenológicamente a manifestar una intencionalidad. Y es aquí donde establezco lo siguiente:

En la relación que tiene el ojo humano con el escenario comprensivo del mundo se puede enfocar tres niveles visualización. El primero es el “el ver”. Ver constituye visualizar el ojo (valga la redundancia) al fondo de la forma. No atiende a la cosa en sí, a la forma como tal. Solo se da, de forma desatenta, dirigir el ojo hacia el fondo. ¿Qué significa esto? Simple, no hay aprehensión esencial del objeto o, incluso, de alguna persona. Es como estar viendo un árbol sin observarlo. Sé que es un árbol pero no sé qué tipo de árbol es, qué característica tiene, entre otros detalles de experimentación. Luego

la observación, como segundo nivel de visualización, sí instaura captura esencial de la cosa. La observación es propia de la ciencia. Es la conciencia *eidética*, es la captura visual, atenta y esencial hacia algo, un algo que está monitoreado por la intencionalidad vivencial. Observar es analizar, comprender detalladamente el fenómeno; y si se prefiere es la que conduce hacia la “verdad”. Contrariamente, el ver solo nos arrastra a la opinión, no hay ejercicio de pensamiento lógico hacia las cosas. Es de aclarar, que la observación solo se ajusta a las cosas, al objeto, no a la persona, salvo que se llegase a dar la situación de cosificar al individuo, volverlo un *en-sí*. Y, finalmente, como tercer nivel tenemos el mirar. Aquí está más que claro lo que ofrece, igualmente anotemos unas consideraciones relevantes. El mirar solo se da en personas, es socialmente experimentable. Observemos, pues, con cautela cómo se da la situación de la otredad en la mirada.

¿Qué implican, a la vez, el descubrimiento simultáneo de la mirada del Otro y ese ego que viene a morar mi conciencia que soy yo pero, a la vez, no me pertenece? Es la mirada del Otro lo que me confiere ese ego que me hace ser lo que soy, no para mí, sino para el Otro. El Otro me otorga una naturaleza: “...mi caída original es la existencia del otro; y la vergüenza es, como el orgullo, la aprehensión de mí mismo como naturaleza, aun cuando esa naturaleza misma me escape y sea incognoscible como tal” (Sartre, 2006, p. 367).

Ser mirado es captarse al modo de un objeto sobre el cual recaen apreciaciones incognoscibles. Sartre metaforizó esta noción, en la obra *A puerta cerrada* con la famosa frase que reza “*el infierno es la mirada de los otros*”, como lo pudimos observar en líneas anteriores. El prójimo es el ser por quien gano mi objetividad, en tanto yo mismo no puedo ser objeto para mí mismo. El prójimo, entonces, es constitutivo de mi ser y no una mera existencia allende a mí. Esta dimensión de mi ser, que gano por la mirada del prójimo, es concebida por Sartre como una relación de esclavitud, en la cual mi libertad es alienada y mis posibilidades son trascendidas por la libertad del Otro. Por tanto, vivo en un constante

miedo del peligro ante la libertad ajena. Experimento mediante la vergüenza mi *ser-para-otro*. Y se presenta como una situación de esclavitud la alienación de mis posibilidades por el prójimo-sujeto.

Si bien existe en el esquema sartreano un segundo momento en el cual yo contrarresto esa esclavitud mediante la objetivación del prójimo, quisiéramos concentrarnos, en este momento, en una característica fundamental de esta dialéctica trágica de la mirada. Sartre sostiene que

Mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los que ‘me miran’: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos: éstos están ahí, permanecen en el campo de mi percepción, como puras presentaciones, pero no hago uso de ellos: están neutralizados, fuera de juego, no son ya objeto de una tesis; permanecen en el estado de “fuera de circuito” en que se encuentra el mundo para una conciencia que efectúa la reducción fenomenológica prescrita por Husserl. (Sartre, 2006, p. 361)

Este es el giro al que necesariamente debe recurrir Sartre si desea sortear las aporías a las que conducían las teorías que sostenían que las relaciones originarias con el prójimo surgían del conocimiento de su cuerpo. Experimentarse como mirado no es experimentar la presencia fáctica de los ojos del otro en el medio del mundo, sino que consiste en la captación de una presencia transmundana del prójimo en tanto sujeto. Por lo tanto, el prójimo se me da como una presencia evidente que, en tanto no es objeto, no puede ser pasible de ninguna *reducción fenomenológica*.

En la sección de *El ser y la Nada* titulada “*El cuerpo*”, Sartre sostiene, muy a pesar de Husserl, que la aparición del cuerpo ajeno no comporta más que un mero episodio de mis relaciones con el prójimo que se relaciona, indudablemente, con la objetivación del mismo que yo puedo efectuar. Esto significa que no es su cuerpo lo que se manifiesta originariamente a mi experiencia, sino sólo podría establecer, con el prójimo, meros lazos de exterioridad; lo cual, como hemos dicho antes, nos conduciría irremediabilmente al solipsismo del que pretendíamos escapar con el concurso de la mirada en el esquema de las relaciones con el prójimo.

Por otra parte, no resulta posible de la percepción del cuerpo del prójimo, en tanto objeto, inferir ninguna conexión entre lo visible de los gestos y comportamientos y algún psiquismo oculto que se erigiese como la causa o connotación de estas expresiones. El cuerpo del prójimo, en este sentido objetual, es cuerpo psíquico que no remite sino a sí mismo. El cuerpo del Otro es significativo y, por ende, comprensible (a diferencia de otros objetos). No obstante, sus significaciones no refieren a ningún más allá del cuerpo. No es lícito, para Sartre, efectuar ningún tipo de inferencia entre las expresiones y, aún más allá de las mismas, que se remonte a algún psiquismo oculto. El cuerpo es el objeto psíquico por excelencia.

Segunda Cuestión Ontológica: La Vergüenza

Recordemos que en el capítulo I de la Tercera Parte de *El ser y la Nada*, Sartre señala con insistencia que “la realidad humana es para-sí”. ¿Pero es sólo eso? Con esta pregunta nos abrimos camino a la experiencia del prójimo, experiencia que comenzará no sin una cierta vergüenza, el sonrojo ante la mirada acechadora del Otro. El concepto de vergüenza tendrá un papel crucial a propósito de la tesis sartreana de la mirada, como se anotó en líneas anteriores. Por el momento, sólo digamos que ella es conciencia intencional ya que es vergüenza de algo y “ese algo soy yo”. Pero la vergüenza, señala el autor, no es originariamente un producto de la reflexión sino que, en primer lugar, es “vergüenza ante alguien”. De este modo la vergüenza es reconocimiento. Esto nos inicia en el camino del problema de la intersubjetividad y del tercer modo de ser: el *ser-para-otro*. ¿Por qué es un problema? Junto a la certeza de la propia existencia se obtiene la certeza de la existencia del prójimo. Pero el *ser-para-otro* no se deriva del *para-sí*, no es producto del conocimiento o un saber, sino que el prójimo es también necesario e irreductible.

Sartre resalta que el vínculo con el Otro es una relación de ser a ser, por lo que la existencia del otro no es una probabilidad: “no conjeturo la existencia del prójimo: la afirmo” (Sartre, 2006, p. 313). Su teoría del Otro, entonces, tiene que ofrecer el fundamento de esta aserción.

Al comienzo de este apartado mencionamos el concepto de la vergüenza como vergüenza no reflexiva sino ante alguien. Entonces, ¿qué experiencia nos abre camino hacia la presencia del otro?

La objetividad es una de las modalidades de la presencia del Otro al propio yo. Pero si suponemos que ésta es la relación primaria entre el Otro y el yo, entonces consideramos la existencia del prójimo probable. Pero Sartre indica al comienzo de la sección IV (La mirada) que, por ejemplo, el transeúnte que percibimos en la calle es probable que sea un hombre y no un robot. Y la razón de esto es que la relación con el prójimo va más allá del conocimiento que pueda tenerse de él.

Sartre nos propone situarnos en un escenario no teórico, por ejemplo, en el banco de una plaza pública. Vemos el pasto y los bancos. Y, además, miramos a un hombre que percibimos como un objeto y como un hombre. Al mirarlo como un objeto lo observamos como una cosa más entre las cosas, pero no cualquier cosa. Pero precisamente al mirarlo como un hombre, las cosas como el pasto, el banco de la plaza, entre otros, que establecían una cierta relación de espacio con nosotros se organizan en torno a él en una espacialidad que no es nuestra espacialidad. Los objetos no se agrupan hacia nosotros sino que nos huyen en esta relación dada de golpe entre el hombre que miramos y los objetos, y, a éste último, recordemos que solo se observan o, en su defecto, se ven.

El hombre que miramos desintegra las relaciones entre los objetos de nuestro universo. El prójimo es entonces un punto de fuga: los objetos, como el pasto, huyen hacia él en una nueva relación de espacio que no es nuestra relación de espacio. Captamos esta nueva relación pero al mismo tiempo es escurridizo. Aprehendemos el vínculo entre el pasto verde y el otro como una relación objetiva, pero se nos escapa el verde tal como le aparece al otro. Este objeto nos “ha robado el mundo”. Sin embargo, el Otro es aún un objeto para nosotros. Las distancias entre él y nosotros es la distancia que nosotros configuramos en nuestra relación de espacialidad entre nosotros y las cosas, en las que el Otro se incluye.

Pero, ¿qué sucede cuando el otro nos mira y se cruza su mirada con la nuestra? En ese instante somos un punto, un objeto de la mirada del Otro. Así el hombre que miramos es hombre como un prójimo-sujeto cuando establecemos con él una relación fundamental: la de la posibilidad de ser mirados por él. Se nos revela nuestro propio ser-objeto para Otro a la par que se nos muestra la presencia de su ser-sujeto. Cuando somos mirados por el Otro, éste no es un objeto ya que no podríamos ser objeto para un objeto. Los “ojos” de la mirada del Otro pueden ser de cualquier naturaleza, como bien lo plantea Sartre en la siguiente tesis:

Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que hay alguien, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en que estoy sin defensa; en suma que soy visto.
(Sartre, 2006, p. 362)

Según Sartre, la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo. De tal manera, parafraseando un poco al autor en su mayoría de ejemplos que precisa para reforzar sus tesis, supongamos que estamos espiando por el ojo de la cerradura de una puerta. De repente... nos miran. Nos sentimos avergonzados y nos ruborizamos porque la vergüenza nos revela la mirada del prójimo. A través de la vergüenza vivimos, en vez de conocer, la mirada del Otro. Y es a través de la mirada del Otro que se revela el Yo: “soy mi ego para el otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro” (Sartre, 2006, p. 362). La vergüenza nos revela que nosotros somos ese ser que espía por el ojo de la cerradura. Y no podemos ocultar nuestro sentimiento porque el color rojo de la piel de nuestro rostro nos lo delata, algo así como una hemorragia de ser para Otro: quedar vaciado de ser-sujeto a ser-objeto. Sin embargo, en esta tesis que trato de cuestionar alrededor del problema de una supuesta “ética existencial” se ha hecho el esfuerzo de lograr demostrar que aun la persona al verse mirada por el Otro, cuya estructura ontológica es ser cosificada y desagarrarse de ser-sujeto a pasar a ser-objeto, se puede interpretar que aquella persona por muy cosa que se vuelva es muy probable que ante esta facticidad

redoble su actitud y más bien se subjetivice con mayor ímpetu. En efecto, casos como la persona que mira tanto al prójimo y al ser consciente de ser mirado no le importe ser visualizado y más bien continua se mirada acechadora. Otro caso lo demuestra el voyeurista en el ámbito sexual: para aquella persona es fútil ser mirado cuando mira a una pareja teniendo relaciones sexuales, muy probable es que se dé el caso de ser más subjetivo aun. En esto radica esencialmente las acciones humanas en el terreno de la “ética existencial”, es decir, la solvencia vital de no importarle ser mirado por Otro y que no logre el pudor convertirme en cosa, pues no lo habrá. Si bien es claro, estas situaciones circunstanciales no se dan en su mayoría pero me es lícito reconsiderar que hay casos que sí lo hacen manifiesto.

Por consiguiente, el Otro “existe”. La vergüenza y el pudor hacen que tenga de ello conciencia inmediata. Me siento mirado, siento que Otro me visualiza.

La vergüenza pura no es el sentimiento de ser este o aquel objeto reprobable, sino, en general, de ser un objeto, en otras palabras, de reconocerse en este objeto degradado, dependiente y fijo que soy yo para el otro. La vergüenza es el sentimiento de caída original, no del hecho de haber cometido esta o aquella falta. (Sartre, 2006, p. 367)

El Otro es también un *ser-para-sí*, un sujeto libre, solvente de proyectar un mundo y unos valores según su elección; capaz de limitar mi libertad y aún de despojarme del *para-sí* mío frente al de él y volverme objeto, cosa, *ser-en-sí* para el Otro. De ahí el conflicto entre el yo y el tú. Su relación fundamental es la negación fundamental y recíproca. Por tanto, el amor y el deseo llevan al odio. Tal es la función que Sartre atribuye al Otro y que se expresa perfectamente en aquella sentencia existencialista que nos ha venido acompañando a lo largo de esta lectura: “El infierno son los otros.” La multiplicidad de existencias conscientes constituye la falta esencial que pesa sobre los hombres, pues todos quisieran ser el gran todo, Dios. “El pecado original es mi aparición en el mundo donde está el otro.” En vano tratará la realidad humana de salir de este dilema entre el amor y el odio: o trascender al Otro o dejarse trascender por el Otro. En otras palabras, una conciencia puede adoptar frente a otras

dos actitudes principales, a saber: o bien se esfuerza en circunscribir al Otro al estado de objeto para afirmarse como libertad. Esta tendencia, como bien se planteó al comienzo de este trabajo, se hace manifiesto en el deseo, el sadismo y el odio. Contrariamente, si bien asume su ser objeto se convierte libremente en cosa delante del Otro para aprehender su libertad, lo cual comprende el amor, el lenguaje y el masoquismo. De este modo, la persona oscila periódicamente de una actitud a la otra sin poder hallar el equilibrio. Así pues, una vez más la persona se encuentra destinada al fracaso.

Quiero, pues, señalar aquí el basto mundo ético que se pro-yecta ante nosotros sobre la base de la ontología sartreana que intentamos esbozar y, en gran medida, atarlo a la supuesta “ética existencial”. El *para-sí*, la realidad humana, es libertad. Pero anterior a todo esto es la existencia de los Otros, no como consecuencia de la estructura ontológica del *para-sí*, sino como acaecimiento originario: “El ser-para-otro es un hecho constante de mi realidad humana...” (Sartre, 2006, p. 359).

Tercera Cuestión Ontológica: La Responsabilidad-Compromiso

El hombre está condenado a ser libre. Pero para encontrar sus valores fundamentales y para que éstos sean históricos, debe asumir acciones de compromiso y responsabilidad. Ser, es escogerse en libertad para un compromiso. La actividad humana es libre y esa autonomía de elección que le otorga su libertad no depende de leyes objetivas, por lo que entonces, como lo afirma Sartre, el hombre es lo que él hace de sí mismo o, mejor aún, para la realidad humana ser es elegirse, siendo el hombre, él mismo, el único responsable de su ser. Es de aclarar que elegirse para Sartre es inventar, recrear sus posibles ante el mundo. Lo que el autor de alguna precisa es que al elegirse el hombre a sí mismo dentro de la libertad, estaba implicada en esa elección la libertad de todos los hombres, y que la libertad individual es también un compromiso social. Sartre racionaliza la libertad individual a través del compromiso. Una vida sin compromiso es una vida desarraigada, lo que le permitiría al hombre convertirse en ser histórico y, de paso, así lo quiso, no solamente haría del existencialismo un humanismo, sino que eventualmente podría llegar a fusionarlo con el marxismo, como se lo propuso en la Crítica de la Razón Dialéctica. Sartre lo dejó

muy claro en El Existencialismo es un Humanismo, no se nace héroe o cobarde, al héroe siempre le es posible dejar de serlo, como al cobarde superar su condición. Estamos condenados a ser libres: condenados porque no nos hemos dado a nosotros mismos la libertad, no nos hemos creado, no somos libres de dejar de ser libres. Aunque todo hombre está en una situación, nunca ella le determina, antes bien, la libertad se presenta como el modo de enfrentarse a la situación (al entorno, el prójimo, el pasado). Esta idea tiene dos importantes consecuencias: hace al hombre radicalmente responsable y hace del existencialismo una filosofía de la acción. “(...) el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 2009, p. 43).

Ahora bien, el ser humano puede reconocer y hacerse responsable de esta condición fundamental de libertad, o bien puede encubirla y huir de ella, a pesar de que nunca podrá esquivarla. Y es que la libertad no es en sí misma una opción, sino una condición forzosa “somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres”, es decir, no es posible no elegir, pues si no elegimos, ya estamos siempre escogiendo algo de una u otra manera: “La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Siempre puedo elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo” (Sartre, 2009, p. 70).

El no aceptar este aspecto fundamental de la existencia es lo que Sartre llama “mala fe”. En este caso, el individuo pone el origen de sus acciones en una causa fuera de su control, atribuye a sus actos algún tipo de determinismo que lo eximiría de responsabilidad, puesto que no sería supuestamente libre:

Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe. (Sartre, 2009, p. 75)

La mala fe se comprende ante el evidente peso y angustia que provoca la toma de conciencia de nuestra total libertad. En esta total libertad todo acto pasado, presente y futuro, son de nuestra responsabilidad. De ese modo, no solo sentimos la gravedad de lo que ya hemos hecho, sino también de lo que seguimos haciendo, momento a momento, ante un ámbito de posibilidades siempre abiertas en las cuales nos vemos forzados a escoger solo una entre muchas: “Toda elección, como veremos, supone eliminación y selección; toda elección es elección de la finitud” (Sartre, 2006, p. 520).

La finitud de la existencia remite a esta condición angustiosa en la cual toda elección en la vida implica por sí misma la negación de todas las demás posibilidades descartadas; al escoger me hago responsable de mi propio ser, en cada acto defino lo que voy siendo y niego algo distinto que podría haber sido: “(...) el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.” (Sartre, 2009, p. 43)

Sin embargo, frente a este peso de la libertad no es necesario caer en una angustia tal que obligue a la mala fe, a la evasión de dicha condición. El ser humano, en efecto, puede reconocer, aceptar y comprometerse con su proyecto de vida, puede actuar para hacer su propio ser, otorgándole sentido y definiendo su destino.

Por consiguiente, la responsabilidad que presupone un compromiso insoslayable y como una de las cuestiones ontológicas existenciales fundamentales, avasalla mi modo-de-ser y mi forma-de-actuar. Estamos condenados a la libertad, pero una libertad que responsabiliza mi responsabilidad. Mis elecciones, mis decisiones y mis acciones se ven asaltadas en vida por la responsabilidad, esto originalmente connota: la capacidad o habilidad que tiene la persona de responder por algo o por alguien. Negar esta cuestión es como negar mi cuerpo por el cual me sitúa posicionalmente ante el mundo y ante el Otro. En este orden de ideas, está claro que la libertad no significa solamente que el individuo tiene tanto la opción como el peso de la elección; también connota que debe soportar las consecuencias de sus acciones. Por ende, libertad, responsabilidad y compromiso son inseparables.

La “Ética Existencial” Como Fundamento Ontológico Entre el Otro y Yo

“Independientemente de que la Divinidad exista o no, la moral es un asunto entre humanos y Dios no tiene que intervenir en ello” (Sartre).

La Literatura Como Escenario Para la Práctica “Ética Existencial”

A lo largo de estas páginas se ha podido mostrar qué causas e implicaciones se tiene al hablar de “ética existencial”. Luego es de aclarar, siendo enfático en este punto, que dicho trabajo no tiene como pretensión demostrar la tesis mencionada. Simplemente, se está logrando es mostrar la gran cercanía que tuvo Sartre a lo largo de su obra filosófico-literaria con la posibilidad de conceptualizar una ética en perspectiva existencial. El andamiaje conceptual ha podido contribuir que a pesar de dejar inconcluso ese tópico, es provechoso repensar que sí tuvo la intención de ver la ética existencialmente hablando. Sucedió algo similar con el psicoanálisis existencial, y ahí tenemos un pequeño tratado en el capítulo II, cuarta parte del ser y la Nada. De este modo, en este último capítulo confirmaremos finalmente que toda ética existencial se da por esa visión comunitaria que tengo con Otro. Mi prójimo me permite reconocerse como un sujeto que a partir de su modo-de-ser y su forma-de-actuar vive libremente como figura teatral en el mundo. La vida es acción en sí misma, lo que haga como ser-para-sí ya es responsabilidad mía y de nadie más. Por esto, ontológicamente, libertad y compromiso son ineludibles e insoslayables.

Sin lugar a dudas, ya sabemos que el para-sí es acción que debe desenvolverse, puesto que la conciencia no es sino tomando posesión del mundo y, por esto, la persona no es sino una rueda existencial incesantemente giratoria. Muy similar a la concepción de Nietzsche en relación con el concepto el “eterno retorno”: el hombre se reafirma en ciclo vital de su existencia, es decir, el hombre es el mismo pero distinto. La existencia es el ejercicio de la libertad y esta se manifiesta como acción. El

tránsito de la ontología a la ética ha sido realizado y tal circunstancia es la que anima a Sartre y, por ende, la curiosidad en proponer esta tesis en el suscrito trabajo.

Entre las obras teatrales de Sartre, especial interés suscita el análisis de *La puta respetuosa* (1946) como en líneas más arriba ya había acotado, debido principalmente al conflicto ético del que participan los personajes, así como de sus consecuencias. Tomaré por un momento un sobrio análisis a dicha obra, pues encuentro en ella muchos elementos que contribuyen a la comprensión del temario, aclarando que toda su literatura ofrece una constelación muy fuerte y reiterativa de los ámbitos políticos, morales y éticos, y, además, fue la primera segunda novela que releí y hace tiempo. De un gran gusto volver a tan bella novela. Por tanto, observemos un poco.

En la obra, Lizzie, una joven que acaba de mudarse al sur de Estados Unidos, se encuentra ejerciendo la prostitución con un cliente cuando recibe la visita de un hombre afro. El sobrino de un poderoso senador ha asesinado en presencia de Lizzie a otro hombre, también de dicho grupo étnico, y para cubrirse las espaldas ha acusado a éste, quien viajaba junto a él, de intentar violarla. Es en este punto cuando surge el conflicto ético que sustenta la obra, cuando su cliente, Fred, regresa para descubrir sus cartas: no estaba en casa de Lizzie por sus servicios, sino porque es el hijo del senador, y pretende convencer a Lizzie de que testifique a favor de su primo. Lo intentará mediante el dinero o las amenazas, pero la joven, a pesar de su condición, rechazará el acuerdo, a pesar de sufrir también la intimidación de unos policías que harán presencia en escena. Sin embargo, habrá un elemento de la trama que vencerá su voluntad: la aparición del senador y sus chantajes emocionales, con los que conseguirá, apelando a la empatía y la sensibilidad de Lizzie, derrotar sus defensas y conseguir que firme una declaración jurada a favor de su sobrino. Pero esto no quedará así, sino que el cargo de conciencia atormenta a la protagonista, que termina ofreciendo su casa para esconderse del linchamiento hasta que pase la masa encolerizada que lo busca. Finalmente, Fred vuelve para tratar de tomar a Lizzie como amante.

Son diversos los dilemas morales que plantea *La puta respetuosa* sobre el personaje de Lizzie y la condición humana. La decisión que debe tomar la protagonista abarca conceptos tratados universalmente en la filosofía, tales como el bien común, la ética o la justicia. Sin embargo, la libertad será lo que funcione como eje raquídeo de la obra, ya que la libertad de elección de Lizzie determina su desarrollo y desenlace. Sartre suministra a un personaje de baja condición social la elección que marca el futuro de dos personas: una de menor condición que la suya, pero otra muy superior. Por esta razón, son diversos los posibles factores que puede valorar Lizzie a la hora de tomar su decisión: el hecho de que la sociedad repudie al inocente por cuestiones sociales, lo beneficioso para sus intereses de ayudar al senador o el factor moral.

Por otro lado, hay que valorar la libertad singular de Lizzie, de acuerdo a sus necesidades inmediatas. La decisión, aunque compete a la protagonista, también determina las consecuencias para el hombre negro y para el sobrino del senador. Pero su decisión no será fácil, al menos no desde su perspectiva. Crea una dialéctica entre el deber y la necesidad, al deber elegir entre salvar al inocente o ganar los privilegios que del acuerdo pueda extraer, materializados en una mejora sustancial de sus condiciones de vida. Esta dialéctica también se da entre el bien común y la ética, si, como en uno de los argumentos que el senador le da a la protagonista, se tiene en cuenta el futuro de ambos individuos: el hombre negro carece de futuro, pero el sobrino del senador es militar y empresario, y puede tener un papel fundamental en el desarrollo de su país. Por lo tanto, también debe valorar si es preferible dar prioridad a la moral y la justicia condenando al asesino, o al bien común (algo susceptible de duda, pues a pesar de sus aportaciones a la sociedad sigue siendo un asesino). Aunque en un principio sea el bien común lo que prime en la elección de la protagonista, finalmente su cargo de conciencia la lleva a salvar al inocente, imponiéndose la ética, aunque tarde, a tiempo.

Se va construyendo así, progresivamente y como un rompecabezas, un crisol de alternativas que aumenta la duda de Lizzie y convierte su elección en un verdadero conflicto interno. Sartre encumbra la

importancia del concepto libertad y de sus consecuencias, ya que, en la obra, es la libertad subjetiva de una persona socialmente insignificante la que determinará el futuro de muchas otras. De esta forma, se profundiza en *La puta respetuosa* no solo sobre el conflicto de segregación social en Estados Unidos, sino también sobre un conflicto que está muy presente en cualquier ser humano: la capacidad humana de emplear su libertad individual para hacer el bien. Es esto lo que hace necesario y en lo que consiste el teatro de Jean-Paul Sartre: una exposición de la condición humana al desnudo, que lleva al análisis y a la autocrítica, imprescindible para que la humanidad continúe por el abanico de posibilidades que entrega la vida. En efecto, se nota como hay una ética que es patente en el terreno de lo existencial. De este modo, plantearé otras consideraciones que son preeminentes en lo que denominé “ética existencial”, más aún cuando en *La puta respetuosa* se tocaron temáticas muy sensibles y que aportan al objetivo.

Por consiguiente, es muy claro que no sólo lo político comprende aspectos de la ética y la moral, la misma literatura ofrece un gran universo de aportaciones para ésta misma. Una “ética existencial” es una actuación del sujeto que hace en relación con Otro: su escenario es social y sus manifestaciones vitales son ontológicas. De este modo, toda “ética existencial” es la facticidad de, lo que en fenomenología se llamaría, la inter-subjetividad.

Los Modos-De-Ser y las Formas-de-Actuar

Para pensar en una posible “ética existencial” es menester tener en cuenta los modos-de-ser y las formas-de-actuar de la persona en el mundo. En efecto, trataré en este apartado plantear la base esencial por la cual suscitó la idea de concebir esta problemática. Es de aclarar que con mi atrevimiento característico al escribir, formularé un asunto conceptual de mi autoría como se ha podido hacer patente a lo largo de este trabajo monográfico. Por tanto, demos comienzo y observemos un poco este propósito.

Antes de visualizar cómo se da la relación entre los modos-de-ser y las formas-de-actuar, precisaré algunas consideraciones que ya han quedado zanjadas, esto con el fin de recordar un poco el andamiaje conceptual que acompaña la problematización de la tesis.

En el escenario ontológico sartriano el *ser para sí* descubre que él no es la única conciencia que existe, sino que existen varios *ser para-sí*, es decir, existen varias conciencias, y si la conciencia para Sartre es sinónimo de libertad, entonces existen multitud de libertades, en las que una de éstas trata de conquistar y someter a las otras, pero, a la vez, el otro *para-sí* reacciona y se enfrenta al *para-sí* que los quiere someter y reducir a cosa. Esta situación origina una hostilidad que desencadena en una rivalidad entre estos dos seres con conciencia y con libertad, dicho de otra manera, esta contienda se convierte en una fuente inagotable de hostigamiento entre los hombres, pues mi libertad llega o se limita hasta que se impone la otra.

Este panorama revierte gran relevancia mediante dos conductas del *ser para-sí* en relación al *ser para-otro*. Como ya lo hemos observado, según Sartre, estos dos actos del *ser para-sí* se ponen de manifiesto mediante dos acciones ordinarias de la vida cotidiana pero que son elevadas a rango filosófico gracias al abordaje reflexivo del autor del *ser y la Nada*. Estos temas, elevados a categorías filosóficas, por los que se enfrentan los seres con conciencia, es decir, los *para-sí* son, a saber: la mirada, la vergüenza, la responsabilidad y el compromiso. Esto en el anterior capítulo los analizamos como cuestiones ontológicas. A partir del desarrollo fenomenológico de estas cuestiones los modos-de-ser y las formas-de-actuar surten en el mundo inter-subjetivo.

Por la mirada, el *ser para sí*, trata de objetivar al Otro intentando reducirlo a objeto, a cosa, dicho con otras palabras, pretende cosificar al Otro para convertirlo efectivamente en un *ser para-otro*. Luego es de precisar que, según la tesis suscrita, es posible que el Otro se vuelque a ser una cosa y, por ende, perder su libertad, sin embargo es probable que ante esta situación la persona se subjetivice más, como una especie de reafirmación ante la posible negatividad de la mirada cosificadora del Otro.

Recordemos: es una lucha por la libertad. No obstante, habrá un *ser-para-sí* que circunscriba su vida al dominio del *ser-para-otro*.

En ese orden de ideas, está claro que con la mirada, el *ser-para-sí* quiere dominar al Otro, someterlo, resquebrajarlo a objeto. No obstante, el *ser para-otro* reacciona y es, en ese momento, en que surge un enfrentamiento, una lucha psicológica en la que un ser para-sí quiere dominar al Otro y, por tanto, se produce una contienda en la que una libertad quiere conquistar y subyugar a la otra. Aquí nace una hostilidad y un enfrentamiento constante entre un *ser-para-sí* que pretende imponerse a Otro, surgiendo de esta situación un *ser-para-otro*.

Como se puede observar en líneas más arriba, en ese escenario existencial aparecen las consecuencias morales que se fundamentan por las actitudes y las actividades entre el *ser-para-sí* y el *ser-para-otro*. En primer lugar, el choque violento entre estas dos conciencias: la dominación y el sometimiento de la voluntad del *ser-para-otro* a la voluntad del *ser-para-sí*, despojándolo de su libertad, considerada ésta como el valor supremo y la única fuente de todos los valores. En segundo lugar, la pretensión del *ser-para-sí* de querer circunscribir al *ser para otro* en objeto, en cosa, arrebatándole otro de los valores máximos del ser humano: su condición de persona. Por un lado, se da una deshumanización debido a que insiste constantemente en reducirlo a objeto; por otro lado, uno de los para-sí al querer someter al otro para-sí lo despoja de su libertad, su bien máximo, en consecuencia, de todos sus valores, llegándolo a convertir en un *ser-para-otro*. Al convertirlo en un *ser-para-otro* pierde totalmente su identidad, ya no es más un *ser-para-sí*, es más un *ser para otro*. En tercer lugar, el *ser para sí* al desear reducir al *ser para otro* a su propia identidad, a un *ser-en-sí* pero no lo consigue y no sucede debido a que, a su vez, el *ser para otro* reacciona y no accede a las intenciones del *ser-para-sí*. De aquí se desprende otra conclusión de carácter moral: es una lucha inmoral y sin cuartel por el control del uno sobre el otro y viceversa, dando origen a una batalla campal y sin tregua, una guerra absurda y sin descanso que procura someter al Otro sin otro motivo que sojuzgarlo y, sin más, irrespetando la dignidad

del *ser-para-otro*. Hasta aquí fue lo que se notó en analizar dicha reflexión filosófica acerca de la mirada sartriana, luego nos percatamos de otra conducta moral que media entre el *ser-para-sí* y el *ser-para-otro*, a saber: la vergüenza.

El *ser para sí*, también con su mirada, trata de intimidar y desnudar al *ser para otro* con la única finalidad que éste se sienta avergonzado. La vergüenza será la “caída original” del *ser-para-sí* en dónde siento la pesadez de mi existencia y me sitúa para bien adormecerse como cosa-objeto; o bien revivir mi subjetividad.

En lo que concierne a la vergüenza se puede afirmar que toda mirada produce en el otro ser una vergüenza, debido a que aquélla origina, psicológicamente, como la desnudez del Otro. El *ser-para-sí*, con su mirada inquisidora, hace sentir vergüenza al *ser para otro*, éste se siente como petrificado, perturbado y, sobre todo, paralizado, ya que el *ser para sí* busca reducir al *ser para otro* en objeto, procura objetivarlo. El *ser-para-sí* que insiste en que el *ser-para-otro* sienta vergüenza lo hace con el propósito de despojarlo de su *ser para sí* y obligarlo a ser un *ser-para-otro*. De tal manera, que esta situación lo deja al descubierto y desalmado, sin conciencia y sin libertad porque éstas han sido conquistadas y reducidas a la nada, a cosa. En consecuencia, el *ser-para-otro*, sin defensa alguno, convertido en un *en-sí*, queda al desnudo, mostrando su vergüenza. Y esta experiencia fáctica la experimenta el *ser para otro* al ser mirado y, por último, objetivado.

Por consiguiente, la vergüenza me descubre un defecto de mi ser, ya que el sentimiento de vergüenza se halla siempre ligado al hecho de ser mirado. Soy tal como Otro me visualiza, es decir, que en mi vergüenza soy un *ser para otro*: es un aspecto de mí mismo, es mi *sí-ante-otro*. De este modo, la vergüenza moral se origina o tiene su punto de partida por el solo “hecho de ser mirado”, mirado tal cual es en toda su dimensión como ser, transformado por la mirada y la vergüenza en *ser para otro*. La vergüenza hace sentir la desnudez moral del *ser para otro*, tanto física como psicológicamente, dejándolo

en un estado absoluto de indefensión que el *ser para sí* aprovecha para conquistarlo y dominarlo, logrando de esta manera su cometido y éticamente su fin.

Así las cosas, plantearé la analogía que hay entre los modos-de-ser y las formas-de-actuar, asunto pertinente para poder comprender en definitiva el ideario de una “ética existencial”. A mi interpretación, confieso que es prematuro lanzar las siguientes afirmaciones pero no hacerlo estaría incurriendo en castrar la creatividad de proponer o, al menos, formular una hipótesis, máxime cuando de una tesis estamos hablando. Observemos un poco.

En lo recorrido de las lecturas que he podido realizar a la obra filosófica de Sartre, deduzco que cuando hablamos de moral ontológicamente hacemos referencia a los modos-de-ser. La moral, como la morada del ser, se da a partir de las modalidades que el sujeto tiene en su interior: es la relación del ser con su *ser para sí*. En su interior reposa lo que recibe de la historia, la cultura y la familia, susceptible de cambio, pues el mismo autor lo declara cuando llega a sostener que el ser humano es lo que hace y se reinventa con lo que hicieron de él.

Para lo que respecta a la ética, su asunto ya no es interno al ser sino externo a éste mismo. La ética es la conducción que tiene una persona con su prójimo. A esto lo denomino las formas-de-actuar, y es evidentemente lo que se ha venido hablando en este trabajo: relaciones humanas. Las formas-de-actuar son las relaciones que tiene el ser con el ser-para-otro, es decir, ya no es mi libertad consigo mismo sino que es mi libertad expuesta ante otra libertad: la libertad ajena.

En ese sentido, las formas-de-actuar se dan a partir de los modos-de-ser. Esto se comprende de la siguiente manera: si mi modo-de-ser es estar aburrido, mi forma-de-actuar es interactuar con aburrimiento. Actúo bajo mi temple anímico y emocional. De este modo, es de resaltar que muchas veces una conciencia en su más íntima subjetividad trueque con aquella conciencia intersubjetiva. Hay una gran brecha entre lo que me imponen y lo que quiero. Por esta razón, y para entender mejor esta

situación, relacionemos brevemente esta cuestión con lo que según Sartre denomina la dialéctica del grupo. El concepto aquí clave es el juramento. Por tanto, analicemos un poco este referente.

En un grupo lo indispensable es el juramento, el cual es un compromiso que se hace con aquellos, el *ser-para-otro*. Sartre nos plantea que en el juramento es donde todos ponen sus respectivas libertades, todos van a delegarlas y así, finalmente, es como formas parte de un grupo y, por ende, hay una forma de cosificación en colectivo, pues mi libertad trasciende mi morada para estar amarrada a un conglomerado que, en últimas, es abstracta. Empero, para el autor, el grupo no es simple y llanamente una estructura que se arma completamente, por tanto, no podemos afirmar que es un grupo terminado. Pero, ¿por qué? Bueno, porque precisamente: “El hombre no puede dejar de ser libre” (Sartre, 2009, p. 42), está condenado a cadena perpetua. Su culpa ser persona, su condena ser libre. A modo de ejemplificación:

Estas apunto de formar parte de un grupo e hiciste tu juramento con ellos, diste tu libertad al aceptar las reglas que ellos te imponen, por esta razón, tu forma-de-actuar es cumplir una orden. Un día, ellos se proponen hacer algo, supongamos que es ir a *graffitear* paredes, y a ti te “ordenan” que vayas a la calle principal, la más concurrida. Como hiciste el juramento, lo tienes que hacer, pero desde lo ético existencial ¿qué es lo que pasa cuando a mitad de todo, dejas la orden, la abandonas? Tienes que decidir por ti mismo, es decir, dejar que aflore tu modo-de-ser, si continuas o no corriendo el riesgo de ser mirado, porque al ya no tener la orden, eres libre, ya que estás condenado a serlo. Así es como la libertad de cada individuo va erosionando al grupo, porque el grupo no puede arrebatarse la libertad a nadie. Esto es común en los partidos políticos y en otras agremiaciones que impliquen hacer juramento.

Los modos-de-ser y las formas-de-actuar se tensionan en un devenir, a mi juicio, con la siguiente sintaxis circunstancial: todo modo-de-ser despliega un fenómeno moral y es el querer hacer algo o no. Las formas-de-actuar, cuyo fenómeno es ético, se hacen patentes a la hora de incursionar en este orden: decisión-elección-acción en relación con mi prójimo. A partir de lo que soy, siento y quiero para tomar

una decisión. Ésta tiene un origen latino lingüístico muy interesante: versa en cortar una posibilidad de tantas. Por eso, socializar en grupo es complejo, pues toda agrupación social remite a decidir sobre algo, así atente o vaya en contravía de mi libertad. Toda decisión, todo “corte” de posibilidad efectúa una elección. No solo basta decidir sino que hay que elegir. En este sentido, la elección comprende el “arrancar” lo que se cortó, como una especie de aislamiento ontológico del abanico de posibilidades de la facticidad del ser en contexto social. Este ejercicio pragmático tiene su forma concreta en la acción. El *pragma* confirma lo que se decidió y eligió, pues es la acción en su máxima expresión de una intencionalidad fijada. Desde una posible “ética existencial”, ¿habrá alguna aporía en esta dialéctica que involucra los modos-de-ser y las formas-de-actuar? Para el suscrito de este trabajo la respuesta eminentemente es sí. Los motivos que sostienen esta afirmación es por el caso de lo que existencialmente entendemos por ser humano. El ser humano es propiamente *humo* es contingente ante lo que decide, elige y hace. Es caleidoscópico en sus proyectos de vida, es ambiguo y ambivalente ante su existencia. Sus modos-de-ser y sus formas-de-actuar no garantizan hechos sostenibles, es decir, hoy puedo decidir y elegir algo que mañana desearé. Lo pudimos observar en la dialéctica del juramento. De esta manera, la “ética existencial” es ante todo una ética de la responsabilidad, cuyas implicaciones ontológicas nos desbordan a los límites y dificultades de existir con el Otro. Aquí es donde uno puede ir deduciendo que la libertad puede llegar a ser un valor máximo, un deseo por conquistar, pero también puede llegar a ser un problema, un error, un riesgo de vida.

Este tópico problemático me trae a reminiscencia un asunto que muy bien se ha trabajado desde el psicoanálisis de Lacan y, por ende, me seduce a traerlo a colación. Analizaré un poco esta cuestión e ir finalizando este apartado textual.

Lacan enuncia la máxima de la ética del psicoanálisis bajo la forma de una pregunta que concierne a la responsabilidad del sujeto en su singularidad: ¿Has actuado conforme al deseo que te habita? Y menciona que a este polo del deseo se opone la ética tradicional. Desde luego, en la “ética

existencial” se hace un llamado de atención a esta última ética, la ética institucionalizada, y que al comienzo de esta tesis le hicimos el reparo como antesala. La “ética existencial” se aísla por completo de la ética tradicional, pues no depende de la institucionalidad, sino que aquella ética que hacemos mención es ligada a un asunto ontológico, no de una norma convencional sino de un aspecto existencial.

Por consiguiente, no se trata de cumplir cualquier deseo de un sujeto, hay ciertos límites. De lo que estriba es de un deseo inconsciente del que es necesario trabajar para encontrarlo, y poder reconocerlo.

Conclusión

Ya hemos de comenzar a redactar las últimas líneas del presente trabajo. Hemos recorrido el sendero de manera tal que los argumentos se presentasen de la manera más conveniente para que la idea central no se perdiese por entre los apartados, sino que más bien se mantuviesen siempre unidos al mismo eje raquídeo, más eso no servirá de nada si es que las conclusiones que se verterán en los próximos párrafos no son consecuentes con todo lo anteriormente dicho.

El existencialismo en Sartre es un proyecto filosófico que fuera de mostrar implicaciones en lo político es un realismo que comprende un escenario ético. La existencia humana no queda eximida de causas morales y efectos éticos. Por esta razón, el propósito de este trabajo monográfico fue mostrar elementos para comprender una posible “ética existencial” en la obra filosófica de Sartre. En su andamiaje conceptual, argumenté que para hacer comprensible dicha “ética existencial” fue necesario analizarlo desde las cuestiones ontológicas a la luz de los modos-de-ser y las formas-de-actuar. En esencia, el plexo de las ideas gira alrededor de esos referentes ya citados.

En ese sentido, como primer punto debemos decir que, después de investigar los temas relacionados a la existencia del hombre, podemos, por tanto, concluir que el hombre se hace a sí mismo mediante sus decisiones-elecciones-acciones. El hombre, dado a que está condenado a ser libre, está condenado a su vez a elegir constantemente, no podría ser de otra manera a pesar de que exista la *mala fe*. Sin lugar a dudas, el hombre debe elegir, pues resulta inconcebible un hombre que no sea solvente de elegir algo a lo largo de su vida, aclarando que la no-elección es ya una decisión; y es precisamente que está condenado a ser libre que también está condenado a hacerse responsable de sus acciones y elecciones, ahí es donde radica la esencia misma de lo que denominó “ética existencial”. El hombre que, consciente de su existencia, vive, se hace totalmente responsable de sí mismo, y es precisamente por

este sentido de responsabilidad que le confiere la libertad al hombre, que se da la antes mencionada *mala fe*. El hombre, en su instinto más básico intenta evitar la sensación de angustia, el desamparo, y todas aquellas sensaciones que vienen con ella, más, uno como persona, como hombre que está en el mundo, debe de hacerse cargo de sí mismo, de sus posibilidades: soy legislador de mis actuaciones en la existencia.

Junto con aquello, o dicho de mejor manera, se desprende de lo explicado en el párrafo anterior, que el hombre, al elegirse y hacerse responsable de sí mismo y de sus acciones y posibilidades, también se hace responsable del Otro, de este Otro que está en el mundo objetivándose, viendo cada uno de mis movimientos y juzgándose, porque ese Otro también me hace ser. Es por ello, que el ser-para-sí al ser mirado se encuentra en una situación donde, o bien puede desembocar a la cosificación o reafirmarse subjetivándose más en pro de la reconquista su libertad acechada. Por lo tanto, cuando el hombre se elige, no sólo elige su individualidad en el mundo, sino que también elige a todo el género humano, mis acciones traen consecuencias tanto para mí como para los otros, cuando elijo hacer algo debo hacerme cargo de las consecuencias que no sólo traerán para mí, sino que también debo de pensar en el Otro como posible receptor de las consecuencias que mis actos suscitan. A esto se le estableció como la tercera cuestión ontológica: la responsabilidad-compromiso.

Ya dicho esto, algo que debo decir para hacer justicia al estudio de la filosofía existencialista como una “ética existencial” aunque sea de manera tan sobria, y es algo que he afirmado desde algunos apartados textuales del trabajo: a Sartre no puede ni debe separarse tajantemente en el literato y el filósofo, ambos se complementan, qué mejor manera de explicar algo que puede llegar a sonar un tanto complejo que ejemplificándolo con literatura, la misma que el francés escribió con tanta maestría y que a través de sus líneas va dejando un sendero de filosofía que resulta imposible de negar. Aquí demostramos como algunas obras teatrales confirman el nexo entre lo existencial y lo ético. Piezas teatrales que juegan a tratar de comprender la condición humana inter-subjetiva.

Por consiguiente, para terminar sólo me queda por decir que espero haber realizado justicia en la medida de lo posible a la filosofía existencialista de Sartre. Quizás puedan faltar temas que en cierta manera no eran tan radicalmente relevantes para el tema en cuestión, más, ojalá sirva para esclarecer el tema tratado y haga su pequeño aporte a la desestigmatización de la figura de Sartre. Reconozco que el trabajo goza de osadía por proponer un tópico que el mismo Sartre, en lo que he leído, no precisa. Sin embargo, siendo muy deleziano en el concepto filosófico, creo firmemente en la creatividad de fundar conceptos bajo la antorcha de lecturas analizadas y problematizadas.

Referencias

Heidegger, Martín (2010). *Caminos de Bosque*. España: Editorial Alianza

Sartre, Jean-Paul (2006). *El Ser y la Nada*. Argentina: Editorial Losada.

Sartre, Jean-Paul (1983). *La Náusea*. Colombia: Editorial Oveja Negra

Sartre, Jean-Paul (2009). *El existencialismo es un humanismo*. España: Editorial Edhasa

Sartre, Jean-Paul (1981). *A puerta cerrada*. España: Editorial Orbis

Sartre, Jean-Paul (1981). *La puta respetuosa*. España: Editorial Orbis

Sartre, Jean-Paul (2005). *Las Palabras*. Buenos Aires: Editorial Losada

Sartre, Jean-Paul (2008). *Las manos sucias*. Buenos Aires: Editorial Losada

Bibliografía Anotada

Murdoch, I. (2007). *Sartre un racionalista romántico*. España: Editorial Debolsillo

Me fue recomendable esta obra de la autora precisamente porque se logra comprender la gran dimensión que tuvo Sartre para hacer más explícita su obra de pensamiento a partir del mundo de la literatura. En efecto, su rapsódica obra literaria motivó hacer algunos análisis de obras de teatro que se pudieron visualizar a lo largo de la tesis.

A de Waelhens. (1986). *La Filosofía de Martin Heidegger*. México. Universidad Autónoma de Puebla.

Lectura recomendada para poder apoyarse en los grandes postulados de la obra filosófica de Martin Heidegger. Es de aclarar que a pesar de haber navegado en obras como *¿Qué es la Metafísica?*, *Ser y Tiempo*, *¿Qué es la Filosofía?* Y *Caminos de bosque*, se reconoce la gran complejidad que transmite el autor en exponer sus ideas. No obstante, esta tesis se vio muy bien apoyada en dicho texto, cuyos fines para la tesis lograron coincidir.

Jeanson, F. (1975). *Jean-Paul Sartre en su vida*. Barcelona. Ed. Barral.

El pensamiento de Sartre ha entrado de forma muy diciente en nuestras costumbres, que muchas veces pensamos y hablamos en Sartre sin percatarnos. A pesar de que después de un cierto tiempo el tema sartriano parecía que estaba casi trasnochado, nos encontramos de nuevo en una coyuntura en la que sería útil apelar a los conceptos y a la filosofía del mismo. En este sentido, presento esta lectura de Francis Jeanson, autor de veinte libros, codirector, junto con Jean-Paul Sartre, de la colección *Les Temps Modernes*, con el fin de analizar la obra y la vida de Sartre. El autor precisa en dicho texto que el filósofo ha sido muy contradictorio en el curso de su vida, pero tiene una cierta constante en su desarrollo. «Esta constante no es ni más ni

menos que la manera de enfocar las cosas bajo el ángulo de la moral». Es, por ello, que dicha obra coadyuvó significativamente a la tesis: la moral como el modo-de-ser del *ser-para-sí*.

Quiles, J. (1967). *Sartre y su existencialismo*. Madrid. Espasa.

Esta obra contribuyó para ampliar los conceptos capitales del existencialismo como humanismo. Podría decirse que fue uno de los referentes más expresos para poder llegar a proponer la denominación CUESTIONES ONTOLÓGICAS que aparece en el apartado II de la tesis.

Rosenfeld, D. (1971). *Sartre y la psicoterapia de los grupos*. Buenos Aires. Ed. Paidós.

Lectura sumamente recomendada para poder explorar a lo que en la tesis, en buena medida, se deja planteado: el tercer Sartre. La obra plantea una lectura a la Crítica de la Razón dialéctica en especial del asunto sobre la dialéctica del grupo. Por esta razón, observamos en la tesis muy de cerca las grandes implicaciones que ofrece la dialéctica del grupo para el campo moral, ético y político. Un elemento crucial para comprender la “ética existencial” en Sartre es esta cuestión que se aborda en este ensayo de Rosenfeld.